UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

ESSAI BIBLIQUE

SUR

LA PRÉEXISTENCE DU CHRIST

D'APRÈS

LES ÉPITRES DE SAINT PAUL.

Nous ne pouvons rien contre la vérité.
(2 Cor. XIII, 8.)

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le décembre 1866, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

É. L. PRUVOT,

DE BERTRY (NORD).

STRASBOURG.

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3

1866.

A LA MÉMOIRE BÉNIE

DE

MADEMOISELLE ANNA-VALÉRIE HANCK.

E. L. PRUVOT.

A MON PÈRE ET A MA MÈRE.

Affection filiale.

A MES FRÈRES ET A MA SŒUR.

A MESSIEURS

ED. NEWENHAM, GUST. MEMMINGER

ET

LOUIS BOISSONNAS, pasteur.

Témoignage de reconnaissance.

E. L. PRUVOT.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
COLANI,
LICHTENBERGER,
} Professeurs de la Faculté.

M. REUSS ✻, Président de la soutenance.

MM. REUSS ✻,
LICHTENBERGER,
BRUCH ✻,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

ESSAI BIBLIQUE

SUR

LA PRÉEXISTENCE

DU CHRIST

D'APRÈS LES ÉPITRES DE SAINT PAUL.

Introduction.

A la solennelle question de Jésus-Christ : *Qui dit-on que je suis*, les siècles ont répondu tour à tour. Mais comme ces soldats romains qui se partagèrent la robe du divin crucifié, on en vint à scinder en deux, pour ainsi dire, la personne du Sauveur. Les uns ont vu en lui l'idéal de l'homme, mais cependant un simple homme. Les autres l'ont regardé de préférence comme un Dieu. Ces deux courants d'idées opposées, que l'on voit naître avec le ministère même du Sauveur, parcourent l'histoire entière de l'Église. Les judéo-chrétiens Ébionites tracent la route aux Arius, aux Nestorius, aux Socin, aux Rationalistes, aux Kant, aux Schleiermacher, aux Baur et aux Strauss. Jésus-Christ n'est pour ces sectaires, docteurs ou philosophes qu'un simple homme, quelque grande que soit sa supériorité, un produit naturel de son temps et de son peuple.

En opposition à cette tendance, nous voyons s'élever les apôtres, les ethno-chrétiens souvent docètes, les Athanase, les Cyrille, les Eutychès, les réformateurs et les chrétiens orthodoxes.

Ce conflit et cette opposition n'ont pas encore cessé, mais ils se produisent dans notre siècle avec une intensité toute nouvelle. Les questions qui ont si violemment et si profondément agité les premiers siècles de l'Église chrétienne reparaissent, et à côté de l'Ébionitisme moderne se tient encore puissante et ferme la doctrine contraire. En présence de ces faits et de cette tendance de notre époque, nous avons senti le besoin de rechercher la solution qu'a donnée de l'important sujet qui occupe tous les esprits celui que l'on a appelé avec raison le plus grand des apôtres. L'actualité de notre travail est ainsi parfaitement démontrée.

Son importance n'est pas moindre; car, il ne faut pas l'oublier, l'œuvre de Jésus-Christ est inséparable de sa personne. De la valeur de la seconde dépend celle de la première. C'est ce que Baur a très-bien compris. « L'idée de la personne de Jésus-Christ, dit-il, est toujours conditionnée par celle de son œuvre. Jésus ne peut avoir rien fait pour les hommes et ne peut leur avoir rien communiqué qui n'ait existé en lui d'une manière spéciale et particulière » (*Vorlesungen über Neutest. Theol.*, p. 186; 1864). Si donc le christianisme n'est en dernière analyse que ce qu'est son fondateur lui-même, on ne peut méconnaître la nécessité de se rendre un compte exact de la nature de Jésus-Christ, surtout de savoir ce qu'en a pensé saint Paul.

Quant à la méthode que nous avons suivie, c'est celle que nous ont fournie les faits eux-mêmes; elle est très-

simple. — Nous n'avons pas traité tout le vaste problème de la christologie paulinienne, car nous aurions été obligé, pour être complet et éviter trop de raideur et de sécheresse dans les démonstrations, de dépasser les limites modestes d'un premier travail académique. Nous avons donc cru devoir nous restreindre. D'ailleurs la question de la préexistence prime et domine toutes les autres. Suivant qu'on l'admet ou qu'on la rejette, on regarde Jésus-Christ comme une personne divine ou comme un simple fils de l'humanité, ait-il été « la plus belle des natures, » « une apparition céleste sur notre monde sublunaire. » Ce étant, une première question demandait une solution. L'apôtre saint Paul enseigne-t-il la préexistence? — Ou a-t-il une autre doctrine sur ce point? — Mais la réalité de la préexistence étant démontrée, nous sommes tout naturellement arrivé à un second problème qui réclamait un examen particulier. Le Christ préexistant est-il une personne divine? — Quels sont ses caractères? Nos lecteurs savent que l'on a prétendu trouver dans nos épîtres un enseignement tout opposé : celui d'une préexistence idéale. Ainsi Schleiermacher, pour qui Jésus-Christ a préexisté en ce qu'il est la réalisation parfaite de l'idée absolue de l'humanité. Ainsi encore Baur et toute l'école de Tubingue. Notre thèse est d'après cela divisée en deux chapitres, traitant successivement *de la réalité de la préexistence* et — *des caractères de la préexistence.* Nous nous sommes efforcé de renfermer sous ces deux rubriques les principales questions soulevées par le problème qui va nous occuper.

Il y a encore plusieurs autres questions préliminaires qu'il aurait été intéressant d'examiner; mais elles de-

mandaient à être traitées spécialement, et ne pouvaient entrer dans le cadre de notre travail. L'une d'elles surtout se trouvait étroitement liée à notre sujet. Nous voulons parler des différences christologiques que Baur et son école croient trouver entre les quatre grandes épîtres appelées *homologoumènes* (Gal.; 2 Cor.; Rom.) et les épîtres plus récentes qu'ils qualifient d'*antilégomènes* et regardent comme inauthentiques. Mais cette question traitée parallèlement avec notre sujet aurait embarrassé notre marche de trop de détails et de considérations critiques. Toutefois notre travail en lui-même servira à montrer que cet abîme que l'illustre père de l'école de Tubingue a creusé entre les différents écrits attribués à l'apôtre saint Paul n'existe pas. Nos citations et nos preuves ont toujours été prises indifféremment dans les grandes comme dans les petites épîtres[1]. D'ailleurs il existe sur cette question un excellent livre de M. Rœbiger : *De Christologia Paulina*, et nous nous permettons d'y renvoyer. Nous pouvons également nous appuyer sur l'autorité de M. Reuss. Voici ce qu'il dit dans son ouvrage sur la *Théologie chrétienne au siècle apostolique* (II, p. 4) : « Nous croyons toujours que l'authenticité de toutes les épîtres de saint Paul, telles que la tradition ecclésiastique les a adoptées, peut se défendre encore avec quelque succès. Quoi qu'on en dise, nous n'avons pu découvrir dans aucune des épîtres soupçonnées ou rejetées une thèse dogmatique de quelque importance qui serait ou en contradiction flagrante avec ce qu'enseignent celles que l'on admet,

[1] Quant à l'épître aux Hébreux, nous ne la regardons pas comme étant de saint Paul et nous n'en avons pas tenu compte.

ou même seulement qui leur serait complétement étrangère et nouvelle. Une variété dans l'expression, un changement dans la formule, ne constituent pas encore une divergence dans les idées. »

Nous terminerons ces considérations en donnant les titres des principaux ouvrages que nous avons consultés et qui nous ont été d'une grande utilité. Ce sont :

Les théologies bibliques suivantes :

Die Theologie des Neuen Testaments, de Hahn, 1 vol., 1854.
Die neutestamentlichen Lehrbegriffe, de Lutterbeck, 2 vol., 1852.
Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, de Lechler.
Biblische Theologie des Neuen Testaments, de Schmid, 1864.
Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, de Reuss.
Essai sur l'unité de l'enseignement apostolique, de F. Bonifas.

Les ouvrages plus spéciaux :

Paulus, der Apostel Jesu Christi, de Baur.
Die Christologie des Neuen Testaments, de Beyschlag, 1866.
De Christologia Paulina, de Rœbiger.
Zur Paulinischen Christologie, de Beyschlag, dans les *Stud. und Krit.*, 1860.

Le Commentaire, de Meyer.

Enfin plusieurs autres ouvrages et articles de journaux cités dans les notes de notre travail.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA RÉALITÉ DE LA PRÉEXISTENCE.

§ 1er.

Deux faits principaux nous frappent et nous dominent lorsque nous lisons les épîtres de saint Paul. D'un côté, c'est la grandeur de l'œuvre accomplie par Jésus-Christ; de l'autre, c'est la place particulière et exceptionnelle que le Sauveur occupe dans cette œuvre. Il ne s'agit rien moins que d'un fait humanitaire, universel, dont Jésus est le centre. Examiner l'œuvre, ce sera donc le véritable chemin pour arriver à l'ouvrier. En d'autres termes, notre apôtre ne sépare jamais le rédempteur du fait de la rédemption. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler le résumé qu'il donne lui-même de sa prédication. « *Voici*, dit-il, *ce que je vous ai enseigné : c'est que Jésus-Christ est mort pour nos péchés et ressuscité le troisième jour* » (1 Cor. XV, 3. 4). — Mais la rédemption du genre humain suppose nécessairement un état anormal de l'humanité. Aussi ne peut-on bien comprendre la christologie, si l'on n'a pas une idée claire et exacte de l'anthropologie. L'une appelle l'autre, ou plutôt l'une conduit à l'autre. Les problèmes de celle-ci ne trouvent leur explication que dans celle-là. C'est la méthode que suit généralement notre auteur[1] : il va de l'homme à Christ. C'est celle qu'a suivie également Mélanchthon, c'est celle que nous suivrons aussi. Toutefois, comme dans certaines épî-

[1] Dans les épîtres aux Romains, aux Corinthiens, et aux Galates, par exemple.

tres[1], saint Paul part de Dieu pour arriver à l'homme, nous nous placerons encore avec Calvin à ce point de vue. La première manière de voir est plus populaire, la seconde plus métaphysique; mais l'une et l'autre se complètent mutuellement, et celle-ci ne doit pas être négligée, pas plus que celle-là.

§ 2.

La condition de la félicité et du bonheur, c'est la justice de Dieu. En d'autres termes, l'homme ne peut être heureux que s'il est ce que Dieu veut qu'il soit[2]. — Mais l'homme ne possède pas cette justice nécessaire, car il a péché. Il se trouve sous la dure servitude du péché et de la loi (loi naturelle ou conscience, et loi écrite ou loi de Moïse[3]). Cette position anormale, où la volonté de l'homme est en contradiction formelle avec celle de Dieu, est celle de toute l'humanité. Car le premier homme ayant péché, les désastreuses et funestes conséquences de sa désobéissance sont échues en partage à tous les hommes[4]. Bien plus, la mort est entrée dans le monde par suite de ce péché. Dans ce triste état, l'homme gémit sur sa misère et se désespère, car la loi lui révèle continuellement son péché. Elle provoque, elle excite, elle multiplie même ses transgressions[5]. Tel est l'homme. — Mais Dieu, ému de compassion et de miséricorde, envoie son Fils dans le monde. Ce Fils de l'amour divin est sans péché, car il

---

[1] Coloss. Éphés.

[2] Rom. II, 13; 1 Cor. VI, 9.

[3] Rom. I, 18-32; II, 11-29; III, 9-27.

[4] Rom. V, 12-17.

[5] Rom. III, 20; V, 20; VII, 11.

accomplit parfaitement la loi, il obéit même jusqu'à la mort. Tel est Jésus-Christ. — Quelle est son œuvre? Il meurt pour tous les hommes, il se substitue à leur place. Il ressuscite et commence ainsi une nouvelle humanité, dont il est le premier membre, après en avoir été le rédempteur et le rénovateur[1].

§ 3.

Voilà des faits. Considérons-les avec attention et essayons d'en faire jaillir tout ce qu'ils renferment de précieux et de grand. Jésus-Christ saint, Jésus-Christ sans péché, bien que possédant une chair telle que le péché l'a faite[2], bien que marchant au milieu d'un monde pécheur et environné de tous côtés par le mal, c'est là un fait exceptionnel, extraordinaire, disons le mot, miraculeux. L'humanité plongée dans le sombre abîme de l'égoïsme et du péché ne pouvait produire une personnalité pure, sainte comme celle de Jésus. Elle a vu sortir de son sein des législateurs et des prophètes comme Moïse et Ésaïe, des sages, des philosophes comme Socrate et Platon; mais à Jésus, elle ne pouvait lui donner naissance, car le péché et la mort ne peuvent produire leurs contraires. L'homme ne pouvait être son propre sauveur. Jésus-Christ est donc, comme on l'a dit, « une exception unique, absolue, inexprimable, au milieu des douloureuses expériences de l'humanité[3]. » Étant lui-même le point de départ d'une humanité nouvelle, il ne pouvait être la résultante de l'ancienne. Ce caractère moral exception-

[1] 2 Cor. V, 21 ; Philip. II, 8 ; Rom. I, 4 ; V, 18 et 19.

[2] Rom. VIII, 3.

[3] Schaff, *La personne de Jésus-Christ, le miracle de l'histoire* (voir le *Bulletin théologique*, de M. de Pressensé, août 1866).

nel de Jésus-Christ lui constitue par conséquent une place à part et supérieure à celle de tous les autres hommes. « Et quoi que nous fassions, il y a toujours un côté par lequel il se distingue d'une manière spécifique du reste des hommes. Si Christ avait participé à la descendance naturelle des enfants d'Adam, il aurait été impuissant à s'affranchir entièrement de toute souillure morale[1]. »

§ 4.

Mais cette sainteté prouvant le caractère exceptionnel et divin de Jésus prouve-t-elle sa préexistence? « Non, dit-on, car Dieu a pu agir en lui dès son apparition dans le monde des vivants. Sa naissance est miraculeuse, mais il n'en est pas moins né dans le temps comme les autres hommes. » — Cette assertion est fondée : Jésus apparaissant dans les conditions de l'humanité aurait pu, par une intervention extraordinaire de Dieu, arriver à la sainteté. Mais la sainteté du Sauveur est-elle le fruit d'un développement progressif et normal de sa conscience morale? Ou bien, au contraire, est-elle un principe constitutif de sa nature? En d'autres termes, la perfection morale de Jésus-Christ est-elle une chose acquise ou lui est-elle immanente? — Nous dirons tout d'abord que l'apôtre saint Paul ne parle jamais d'un développement moral dans la personne du rédempteur. Il dit simplement « qu'il n'a point connu le péché, qu'il a été obéissant et parfaitement obéissant. » Mais il y a plus. Nous trouvons enseignée dans nos épîtres la sainteté parfaite de Jésus-Christ comme

[1] Article de M. Albaric dans la *Nouvelle revue de théologie*, t. IX.

élément essentiel de sa nature, comme fondement nécessaire de sa personne. Nous y lisons en effet ces paroles : « *Le Fils de Dieu est né de la semence de David selon la chair; mais il a été puissamment manifesté aux hommes par sa résurrection d'entre les morts comme Fils de Dieu, selon l'esprit de sainteté*[1]. »

Remarquons d'abord que cette proposition ne renferme pas l'enseignement de deux natures, en ce sens que Jésus-Christ serait composé de deux moi ayant une origine, un pouvoir et des attributs différents. Il ne s'agit ici, comme partout ailleurs, que d'une seule personne qui a changé de formes d'existence, sans doute, mais jamais de nature. L'antithèse n'est nullement, comme on le croit si souvent, entre la nature divine et la nature humaine du Sauveur; mais entre l'élément supérieur, divin, et l'élément inférieur, terrestre de sa personne humaine. — En effet, dans le passage qui nous occupe, l'apôtre veut simplement démontrer le fait que Jésus est le Messie. Mais comme celui-ci, selon les idées judaïques, devait être Fils de Dieu et descendant de David, saint Paul affirme en Jésus-Christ l'existence de ces deux qualités indispensables. Il est à la fois de la race du grand roi, *selon la chair*[2], et Fils de Dieu, *selon l'esprit de sainteté*[3]. C'est là sa manière d'être, lorsqu'on le considère dans son existence historique. Aussi réellement il appartient à la famille de David, aussi réellement il descend de Dieu. De même qu'il n'est pas devenu membre de la première, mais qu'il

[1] Rom. I, 3, 4 (cf. Rom. VIII, 2, où cet esprit est appelé πνεῦμα ζωῆς).

[2] κατὰ σάρκα.

[3] κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης.

l'est par sa naissance humaine, de même il n'est pas devenu le Fils de Dieu, mais il l'est par son origine. Or cette double descendance de la personne de Jésus repose, selon notre apôtre, sur deux éléments différents qui se rencontrent en elle : *la chair et l'esprit de sainteté.* Mais ce dernier principe, étant originel et constitutif en Jésus-Christ, doit être issu de Dieu, comme le premier est sorti du sein de l'humanité. Il doit, par conséquent, avoir existé en dehors du monde. Donnant de plus la qualité de Fils de Dieu, il en résulte que Jésus-Christ, qui possède cet esprit de sainteté, a existé comme Fils de Dieu en dehors du monde avant d'y entrer comme descendant de la race de David[1]!

§ 5.

La comparaison de Jésus-Christ avec Adam nous conduit aux mêmes résultats. Le premier Adam a été créé directement de Dieu ; nous en concluons d'abord que le second doit l'être également. Mais quelle est la nature de l'un et de l'autre? Notre auteur établit un quadruple rapport entre ces deux chefs d'humanité[2]. Le premier est un rapport physique : Adam *fut fait de terre* (v. 47; cf. Genèse II, 7); il appartient à la terre, car son corps était matériel et partant mortel. — Jésus-Christ, au contraire, est *le Seigneur venu du ciel*, où il

---

[1] Hahn dit très-bien : *Gott war der Zeugende, die Menschheit der empfangende Theil* (*Die Christologie des Neuen Testaments*, I, p. 204.) Cf. Athanase, *De incarnatione Verbi* (*op.*. I, p. 1). Ὁμολογουμεν και εἶναι αὐτον υἱον του θεου και θεον κατα πνευμα, υἱον ἀνθρωπου κατὰ σάρκα (cité par Hahn).

[2] Voy. 1 Cor. XV, 45 et l'ouvrage de M. Reuss : *Histoire de la théologie au siècle apostolique*, II, p. 90.

se trouve de nouveau aujourd'hui. — Vient ensuite un rapport psychique. Le premier homme *fut fait pour une âme vivante* (v. 45)[1], ce qui signifie qu'il a été formé pour être l'organe réceptif d'une âme, et former ainsi un corps psychique (*σῶμα ψυχικόν*). Nous ne croyons pas avec M. Reuss que cette vie de notre premier père ait consisté uniquement « dans le jeu naturel des organes destinés à la conservation du corps et dans l'action des appétits qui lui imprimaient le mouvement.» Il y a plus dans la première créature de Dieu. A côté de la vie purement psychique, il y a aussi l'aptitude et les capacités voulues pour recevoir la vie divine ; il y a le sceau de Dieu. Quoi qu'il en soit, il se sépare spécifiquement du second Adam, Jésus-Christ, qui possédait *un esprit vivifiant* (*πνεῦμα ζωοποιοῦν*), c'est-à-dire un principe de vie d'une essence et d'une puissance bien autrement élevées que celles du premier Adam. Il y a là toute la différence de ce qui est divin par nature à ce qui ne l'est pas. — Quant aux deux derniers rapports, moral et téléologique, nous n'en parlons pas ici. Nous avons déjà signalé la sainteté parfaite de Jésus-Christ comme n'étant que la conséquence même de sa nature ou plutôt de sa nature de Fils de Dieu. Mais il résulte de ce que nous venons d'établir qu'il y a la même distance entre Jésus-Christ et Adam qu'entre le ciel et la terre. Jésus, possédant en vertu de sa nature le pouvoir de donner la vie, ne peut avoir reçu cette nature de l'humanité, qui ne peut produire que la mort. «L'idée d'un esprit qui vivifie dépasse, comme dit Rœbiger[2],

---

[1] Ce que l'hébreu exprime par ces mots : הָיְתָה לְנֶפֶשׁ חַיָּה. Gen. II, 2.

[2] Rœbiger, *De Christologia Paulina*, p. 35.

toutes les limites de la nature humaine, car qui autre que Dieu peut changer la mort en vie?»

Nous concluons donc d'abord que Jésus, étant saint parfaitement, n'a pu être sous ce rapport le produit de l'humanité aux conditions de laquelle il a participé. — Nous concluons ensuite que ce principe de sainteté, existant en dehors de l'humanité et formant de plus un élément constitutif de la nature de Jésus-Christ, n'a pu lui être donné miraculeusement par Dieu au moment de sa naissance. Il l'a précédée, car la préexistence du principe suppose et appelle nécessairement celle de son objet, et ce qui est divin ne se crée pas, mais existe. — D'ailleurs la sainteté renfermant en elle-même l'idée de liberté et de volonté, on ne comprendrait pas que Jésus eût en lui, dès sa venue dans le monde, la sainteté parfaite sans en être le propre acquéreur et le propre auteur. Il aurait été saint malgré lui. Ou plutôt il aurait eu la sainteté en lui, mais il n'aurait pas été saint; il y aurait eu dualisme dans sa personne. Les qualités morales ne se donnent pas; elles s'acquièrent. Si Jésus est saint dès son apparition sur la terre, c'est que déjà dans une autre existence il possédait comme sien ce principe, cet esprit de sainteté parfaite. Nous aimons à croire qu'on ne viendra pas nous dire que «cette sainteté de Jésus-Christ est la résultante de la somme du bien qui avait existé jusque là dans l'humanité,» car ce sont là de ces grands mots qui ne disent rien. Une idée abstraite n'a rien de commun avec la réalité sainte du Sauveur.

§ 6.

Nous pouvons encore mentionner un fait très-catégorique et très-probant. Pour notre apôtre, l'élément

divin en Jésus-Christ est l'essentiel, tandis que l'élément humain est comme quelque chose d'ajouté, d'inférieur et en tous cas de postérieur. Or cela implique nécessairement l'idée d'un abaissement, d'une espèce de privation, de dépouillement[1], par conséquent aussi l'idée d'une sphère d'existence où cet élément humain ne se trouvait pas encore. Mais nous empiétons sur un autre genre de preuves, que nous allons maintenant présenter en faveur de notre thèse.

§ 7.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de ce qui rendait Jésus-Christ capable d'accomplir son œuvre. Il est temps de nous occuper de cette œuvre elle-même. — Jésus est le *Rédempteur* de l'humanité pécheresse. Tout ce qu'il fait, tout ce qu'il accomplit, ce n'est pas pour lui-même, mais en faveur des hommes qu'il représente, comme Adam, dans sa personne. Mais la différence entre eux est radicale. Tandis que l'un réalise une œuvre de péché et de mort, celle de l'autre est sainteté et vie. Aussi est-il dit que Jésus-Christ a été fait péché *pour nous*[2], que c'est *pour nous* qu'il meurt[3], qu'il s'offre à Dieu comme une oblation et une victime *pour nous*[4]. Ce n'est pas *pour ses péchés*, mais *à cause de nos péchés* qu'il subit la mort[5]. C'est en *notre faveur*, afin de *nous* racheter, d'effacer *nos péchés*, de *nous* délivrer enfin

---

[1] Reuss, ouvr. cité, II, 71.
[2] Gal. III, 13, et 2 Cor. V, 21.
[3] Rom. V, 6, 8; Gal. II, 20.
[4] Éph. V, 2; 1 Tim. II, 6 (cf. Hébr. IX, 12. 14).
[5] Rom. IV, 25; 1 Cor. XV, 3; Gal. I, 4; Rom. VIII, 2.

de la mort et de Satan[1]. — Tous ces faits montrent avec la plus grande évidence que la personne et l'œuvre de Jésus-Christ sont inséparables. Mais ils prouvent aussi que, s'il a lutté avec le péché et en a toujours triomphé, s'il a obéi jusqu'à la mort de la croix, ce n'était pas *pour lui-même*, et que par conséquent sa personne est sainte par sa nature même et son essence. — Il a pris une chair de péché ou la chair de péché, c'est-à-dire la chair telle que le péché l'a faite[2]. Il représente bien ainsi l'humanité. Mais dans cette chair, soumise à toutes les conditions dans lesquelles le péché a placé l'humanité, il condamne le péché en le surmontant constamment. Cette chair n'était donc pas en harmonie avec sa nature même, et ce n'était pas lui qui l'avait ainsi faite; mais il la prit comme représentant des hommes pécheurs, afin de les racheter de la servitude du péché et de la mort. Aussi le rôle d'homme pécheur et de serviteur qu'a choisi Jésus était-il volontaire et libre, parce qu'il était un acte d'amour[3]. Jésus-Christ n'est pas devenu saint parce qu'il a obéi; mais il a obéi parce qu'il était saint. — Nous sommes heureux de pouvoir confirmer notre opinion par celle de M. Reuss. « Cette victoire de l'esprit sur la chair, dit-il, Jésus n'a pas eu besoin de la remporter par une lutte analogue à celle où les hommes arrivent d'ordinaire à un résultat tout opposé; pour lui, cette victoire était naturelle et nécessaire par le fait même de sa nature divine[4]. »

---

[1] 2 Cor. V, 14; 1 Cor. XI, 24; 1 Tim. II, 6; Col. I, 14; II, 13, 14; Rom. VIII, 3; V, 9; 2 Tim. I, 10; Col. II, 15 (cf. Hébr. II, 14). Rom. V, 8; Gal. II, 20.

[2] Phil. II, 6. 7. 8.

[3] Rom. VIII, 3.

[4] Reuss, ouvr. cité, II, 81.

§ 8.

Après avoir vu que l'œuvre de Christ était une œuvre de *substitution*, nous allons voir maintenant qu'elle était aussi une œuvre de *médiation*. Jésus-Christ est médiateur, car il opère la réconciliation entre Dieu et les hommes[1]. « Dieu était en Christ réconciliant le monde avec lui.» Mais toute réconciliation suppose deux parties en désaccord ou en désunion. Si donc le Sauveur rétablit l'union rompue entre Dieu et les hommes, il faut de toute nécessité qu'il soit en rapport aussi direct et aussi immédiat avec Dieu qu'avec l'humanité[2]. La réalité de la seconde implique celle de la première. S'il en était autrement, il faudrait que Dieu réconciliât lui-même les hommes avec lui-même, et qu'il vînt lui-même dans le monde. Ce serait alors Dieu en chair. Il faut de plus que Jésus ait eu conscience de sa médiation ; car sans cela toute son œuvre serait vaine et sans fruit. Il a donc participé au conseil de Dieu. L'humanité, dans son état de péché et de faiblesse morale, ne pouvait que gémir sur sa misère et désirer sa délivrance. Dieu devait faire et a fait le premier pas : il a envoyé son Fils dans le monde. C'est de lui que devait sortir et est sorti le principe réconciliateur; Jésus-Christ, avant de représenter l'humanité, devait représenter Dieu. Aussi, avant de descendre sur la terre comme Rédempteur des hommes, il a vécu dans les demeures célestes, participant aux

---

[1] Col. I, 20 ; Éph. II, 16. 18 ; 2 Cor. V, 18. 19.

[2] Cf. Bonifas : *Essai sur l'unité de l'enseignement apostolique*, p. 85.

desseins miséricordieux de son Père. Ce fait que nous avançons est confirmé par deux autres : les effets de la réconciliation et — l'abaissement volontaire du Christ nécessité par l'œuvre de la rédemption.

§ 9.

Les effets de la réconciliation ne sont pas limités à la terre ; mais, franchissant les bornes du monde visible, ils s'étendent jusqu'aux créatures invisibles et célestes [1]. Or on ne peut comprendre cette puissance surnaturelle du Christ, si l'on n'admet pas en lui une nature divine, qui le place au-dessus des êtres supérieurs. Il faut, en participant à leur nature, qu'il ait en outre vécu dans une sphère d'existence semblable à la leur, de même qu'il a vécu dans une existence semblable à celle des hommes pour participer à leur nature. L'une implique l'autre. Jésus était donc un esprit [2], une essence divine avant de venir sur la terre, de s'enfermer dans les limites de la vie humaine et de se manifester comme homme [3]. Il était un esprit de sainteté : c'était là sa nature, comme c'est celle de Dieu que nous connaissons aussi de cette manière. Mais que fait-il pour opérer la délivrance de l'humanité pécheresse et coupable? — Il obéit, s'abaisse, se

---

[1] Col. I, 20.

[2] ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, dit Clément de Rome dans sa deuxième lettre aux Corinthiens, chap. 9.

[3] Le Christ n'a pas seulement pris un corps humain, comme le veulent Zeller (*Theol. Jahrb.*, 1842, I, 74 et suiv.) et Kœstlin (*Johann. Lehrbegr.*, p. 139). Les textes disent simplement qu'il est devenu homme, c'est-à-dire qu'il a eu tout ce qui constitue l'homme et non pas seulement le corps matériel.

dépouille (*entäussert sich*) et devient homme. Dans cette existence il s'abaisse encore et s'anéantit jusqu'à prendre la forme de serviteur[1]. Examinons ces prémisses.

§ 10.

La vie historique du Christ est une existence de privation et de sacrifice. En effet, l'apôtre nous dit *qu'étant riche, il s'est rendu pauvre à cause de nous*, et *afin que nous fussions enrichis*[2]. — Mais, avant d'entrer dans le développement de cette proposition, rendons-nous un compte exact du contexte. Saint Paul veut exhorter les Corinthiens à venir au secours des fidèles pauvres de Jérusalem. Pour cela, il place devant leurs yeux l'exemple du Christ, qui, par amour pour nous (*δι' ὑμᾶς*), s'est fait pauvre, bien qu'il fût riche, afin que nous fussions enrichis par sa pauvreté même. Il ne s'agit pas ici, comme on l'a dit, de la vie entière du Sauveur passée dans la pauvreté, bien que, comme Rédempteur, il ait été riche en grâces. Car le verbe employé ici par l'apôtre, «être pauvre» (*πτωχεύειν*), doit se traduire par l'aoriste: «être fait ou devenu pauvre[2].» Il doit de plus être pris dans un sens métaphorique, ainsi que les termes de «être riche» (*τὸ πλούσιον εἶναι*). — Le Christ donc, étant riche de l'éclat céleste, participant à la gloire de Dieu, à la royauté et à la plé-

[1] Phil. II, 6. 7. 8. L'obéissance de Jésus-Christ consiste en ce qu'il s'abaisse d'abord pour devenir homme, et qu'étant homme il s'abaisse encore en mourant sur la croix. Le passage de Rom. V, 19, donne un sens général, qui forme la synthèse des deux actes d'obéissance précédents.

[2] 2 Cor. VIII, 9.

[3] Ainsi βασιλεύειν, être roi, signifie à l'aoriste : je suis devenu roi (ἐβασιλευσα).

nitude divines, vivant auprès de Dieu, a laissé librement tous ces priviléges pour entrer dans l'existence humaine et en subir les tristes conditions[1]. D'ailleurs, quel que soit le sens que l'on donne au terme de *πτωχεύειν*, la pensée de l'apôtre n'est pas pour cela changée. Car comment l'exemple de Jésus-Christ pourrait-il être proposé aux fidèles de Corinthe, afin de les porter à la bienfaisance, s'ils ne croyaient pas qu'ils dussent renoncer à leur richesse en faveur de leurs frères chrétiens, comme le Christ a renoncé à la sienne en faveur des Corinthiens? Comment expliquer ensuite les mots de « *à cause de vous* » (*δι' ὑμᾶς*)? Qu'était-il besoin au Rédempteur de pauvreté et d'humilité pour conférer aux hommes l'abondance de la grâce et les biens salutaires de la rédemption? Comment enfin notre auteur aurait-il voulu dire que Jésus-Christ a été placé dans la condition la plus humble de la vie humaine, afin que les hommes apprissent par là à saisir les richesses de la grâce dont il les enrichissait[2]? « Pour que ces paroles de l'apôtre, dit M. Bonifas[3], conservent toute leur portée, il faut admettre qu'il attribue à Christ une vie antérieure de gloire, à laquelle il a renoncé pour vivre pauvre sur la terre.»

Parallèlement à ce passage, nous en trouvons un

---

[1] On pourrait établir un parallèle entre les deux membres de phrase qui composent ce verset : ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Le verbe πτωχεύειν correspond à celui de πλουτειν.

[2] Cf. De Wette et Meyer, *Comment. ad h. l.*, et Rœbiger, *Christol. Paul.*

[3] *Essai sur l'unité etc.*, p. 90.

autre un peu plus développé dans l'épître aux Philippiens[1]. *Qu'il y ait en vous les mêmes sentiments qui se sont trouvés en Jésus-Christ, qui, étant en forme de Dieu, s'est anéanti lui-même en prenant la forme de serviteur et s'est rendu obéissant jusqu'à la mort de la croix.* — Jésus-Christ était donc dans une sphère supérieure et divine. Mais volontairement, afin d'opérer l'œuvre de la rédemption, il quitte cette existence, où il se mouvait dans les flots de la vie, de l'essence et de la gloire célestes, et descend sur la terre. Pour accomplir cet acte d'amour il est forcé de renoncer à certaines prérogatives, à la gloire dont il jouissait auprès de son Père. Aussi est-il dit qu'il s'est comme anéanti (ἐκένωσε)[2]. — Ces déclarations montrent clairement la préexistence de Jésus-Christ, car il y a ici deux formes d'existence très-bien articulées, bien que les Pères y aient vu deux états simultanés. Ensuite, il est évident que l'on ne peut se dépouiller d'une chose que l'on n'a pas. On ne viendra pas, sans doute, nous opposer le nom de Jésus-Christ qui, dit-on, ne peut être donné au Christ préexistant; car on ne peut s'appuyer sur des distinctions de mots que saint Paul emploie indifféremment. — D'ailleurs ce terme conviendrait très-bien dans le passage qui nous occupe, car il y est question du Christ dans ses trois formes d'existence : anté-historique, historique et glorifiée.

La nature de Jésus-Christ nous conduisait à sa pré-

---

[1] Phil. II, 6. 7.

[2] C'est ce que la dogmatique patristique appelle *status exinanitionis*. Cf. Origène, *Reg. fid.: Christus, ante omnem creaturam natus ex patre, novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est cum Deus esset*, etc.

existence; son œuvre considérée en elle-même nous offrait de semblables conclusions, — il en est donc encore de même quand on examine le mode par lequel il est venu dans le monde : il a quitté son existence auprès de Dieu pour devenir homme, et cet acte a été libre parce qu'il était un acte d'amour.

§ 11.

Mais ce dernier fait nous est encore présenté par l'apôtre d'une autre manière. Il nous dit *que Dieu envoya son Fils dans le monde*[1]. Cette proposition semble au premier abord contredire celle que l'auteur a établie plus haut en enlevant à la venue du Christ dans cette vie toute idée de liberté. Mais cette contradiction n'est qu'apparente, et nous la retrouvons souvent sous la plume de saint Paul. Elle ne détruit en rien la liberté et l'activité personnelles du Christ, car elles se confondent dans une sublime harmonie avec celles du Père. La liberté de l'un demeure malgré la volonté de l'autre. — Considérant maintenant les passages qui nous occupent, nous sommes obligé d'y reconnaître la préexistence du Fils de Dieu. En effet, il ne nous est pas dit que Dieu envoya son Fils né de femme et soumis à la loi, comme il est dit qu'il envoya les prophètes de l'Ancien Testament, ce qui ne prouverait nullement la préexistence. Mais l'apôtre nous montre simplement que Dieu envoya son Fils, et que le moyen qu'il employa fut de le faire naître d'une femme. Calvin a par conséquent raison de dire : *Filium qui missus est, ante fuisse oportet.* — D'ailleurs, les expressions de ἐν ὁμοιώματι

[1] Gal. IV, 4. 5 ; Rom. VIII, 3. 32.

σαρκὸς ἁμαρτίας, ainsi que de κατὰ σάρκα, — ὡς ἄνθρωπος, que l'on n'a pas toujours assez remarquées, indiquent suffisamment et le caractère particulier de Jésus, et sa nature supérieure et préexistante. Elles n'ont rien à faire avec le docétisme sans doute, mais elles montrent que pour l'auteur de nos épîtres, l'existence terrestre du Sauveur n'était pas son existence primitive, mais bien quelque chose de postérieur, de secondaire, d'accessoire, destiné à remplir un certain but. — Baur et Zeller[1] sont d'accord avec nous pour affirmer que la préexistence est enseignée dans les passages que nous avons sous les yeux. Il faut toutefois faire cette réserve que pour ces deux auteurs, la préexistence du Christ n'est qu'idéale, comme nous le verrons plus tard.

Nous résumerons les résultats précédents en deux mots : Jésus-Christ parfaitement saint, Jésus-Christ Rédempteur, forme un miracle au milieu de la marche historique des individualités humaines et — a préexisté à sa vie terrestre en vertu de sa nature divine.

§ 12.

Nous avons considéré Jésus-Christ dans son existence terrestre, condamnant le péché dans la chair, justifiant l'humanité par son obéissance, la rachetant de la

---

[1] Baur, *Paulus*, p. 633. — Zeller, *Theol. Jahrb.*, I, p. 58 : *Wird das, dass der Sohn Gottes einen menschlichen Leib hatte und vom Weibe geboren würde, als etwas besonderes hervorgehoben, so ist man fast zu der Voraussetzung genöthigt, dass der, welcher so spricht, sich diese Persönlichkeit nicht wie die der übrigen Menschen an einen menschlichen Leib gebunden, dann aber zuverlässig auch schon vor seiner Erscheinung in einem solchen vorhanden gedacht habe.*

coulpe par sa mort; c'est maintenant vers le ciel qu'il faut tourner nos regards. — Après avoir contemplé avec saint Paul le Christ mort, il faut contempler le Christ glorifié. — Mais c'est sur l'œuvre du Rédempteur que nous allons encore méditer pendant quelques instants, avant d'examiner une autre série de preuves en faveur de notre thèse.

Jésus-Christ est ressuscité[1], — son œuvre de rédemption et de rénovation morale de l'humanité est achevée par ce fait. — Il remonte alors au ciel auprès de Dieu, comme le seigneur de gloire et le prince de son Église. — La forme de son existence a changé, mais nullement sa nature. Sa vie terrestre avait été une vie de faiblesse et de souffrance; son état actuel est force, gloire et vie divine (2 Cor. VIII, 9, et suiv.; XIII, 4; 2 Cor. IV, 10). Mais si la première n'était pas ce que réclamait sa nature, la seconde, au contraire, est en harmonie parfaite avec cette nature. Si donc Jésus-Christ n'a pas été élevé par sa résurrection à une dignité supérieure à celle que demandait son essence même, nous pouvons induire de la dignité à l'essence[2]. Demandons-nous, par conséquent, quelles sont les attributions du Christ glorifié.

Il veille sur son Église[3] et continue son œuvre de médiateur en luttant contre les puissances du mal

---

[1] La résurrection est une preuve de la sainteté parfaite du Sauveur et partant de sa divinité réelle, comme le dit très-bien Auberlen : *Ist die Auferstehung des Herrn eine Thatsache, so gibt es keinen vernünftigen Grund seinen göttlichen Ursprung zu leugnen, wohl aber die stärksten Gründe ihn anzunehmen* (*Zur Verantwortung des christlichen Glaubens*, p. 195).

[2] Cf. Rœbiger, *De Christol. Paul.*, p. 40.,

[3] Comme chef de l'Église Jésus-Christ est appelé le Seigneur (κύριος).

(1 Cor. XV, 25-28; Col. II, 15). Il lui communique les dons de la grâce, les forces, les capacités (charismes) nécessaires pour la faire arriver au but voulu par Dieu (Éph., IV, 7-8). Il dirige son développement, dont il est la source unique, la présente à Dieu (Éph. IV, 16; Col. II, 19; Rom. VIII, 34), agit dans les chrétiens individuellement et les affermit dans le bien (Éph. III, 17; 1 Cor. XII, 10; Gal. II, 8; 2 Thess. II, 16 etc.). Toute cette œuvre, le Seigneur l'opère par son esprit (ou l'esprit, car son esprit est également celui que Dieu communique)[1]. — D'après ces données de l'apôtre des Gentils, on voit facilement que pour lui Jésus-Christ possédait une essence divine dans le vrai sens du mot, car il nous le montre exerçant son empire à la fois sur les intelligences célestes et sur les créatures humaines. Or cette puissance surhumaine, il la déploie par son esprit, ou mieux, cette puissance c'est l'esprit. Mais cet esprit faisant partie, étant même l'élément fondamental de sa nature, n'a pas eu son origine dans le sein des existences humaines. Car on ne peut dire que ce principe actif n'a pas existé avant l'incarnation du Christ; ce serait admettre qu'il a changé de nature. Il nous est dit, en effet, que Jésus-Christ glorifié est esprit, que sa personne est esprit, que c'est comme tel qu'il se manifeste aux hommes, qu'il vit dans le cœur des chrétiens, dans celui de saint Paul en particulier[2]. Par conséquent, dire que Jésus-Christ est l'esprit, c'est affirmer par là qu'il a préexisté comme tel auprès de Dieu avant de devenir homme; l'esprit ne se créant pas, mais étant.

---

[1] 2 Cor. III, 17. 18; Rom. VIII, 9, 10; Rom. VIII, 16.

[2] Éph. III, 17; 1 Cor. XII, 10; 2 Cor. XIII, 3; Gal. II, 8; Philip. I, 11.

Il y a, il est vrai, des passages où l'apôtre enseigne que c'est l'action de Dieu qui s'exerce sur les chrétiens par l'intermédiaire du Christ; mais il en est d'autres où l'activité libre de Jésus-Christ se confond avec celle de Dieu[1], de sorte que ce fait, semblable à celui que nous avons déjà signalé plus haut, exige nécessairement dans le Christ l'existence d'une essence divine. Mais dire qu'il est d'une nature divine ou qu'il a préexisté, c'est une seule et même chose. — On nous objectera peut-être que les chrétiens eux-mêmes sont appelés à posséder les mêmes titres que leur Sauveur[2]. Mais cette objection n'est pas fondée, car toutes les prérogatives dont les rachetés jouissent, ne leur sont accordées que par l'intermédiaire du Christ, que grâce à lui: c'est lui qui leur communique et le droit d'être enfants de Dieu, et celui d'être héritiers avec lui de la gloire céleste; de sorte que les attributs sont à la vérité à peu près les mêmes dans leur manifestation, mais différents dans la source qui les produit. Jésus-Christ les possède par lui-même, en vertu de sa nature propre; les chrétiens tiennent tout de leur Rédempteur. — Du reste si les chrétiens ont des titres analogues à ceux du Christ, il ne s'ensuit pas qu'ils lui soient égaux essentiellement. Il faudrait dire alors qu'ils sont aussi égaux essentiellement à Dieu puis qu'ils doivent juger comme lui les hommes et les anges.

---

[1] Gal. I, 1; 1 Cor. II, 16.

[2] Ils sont fils et héritiers de Dieu (Rom. VIII, 14. 17; Gal. IV, 7), l'image et la gloire de Dieu (1 Cor. XI, 7). Ils régneront avec le Christ (Rom. V, 17; 2 Tim. II, 12), jugeront le monde et les anges (1 Cor. VI, 1-3), seront glorifiés comme lui (Col. III, 4).

§ 13.

Cette idée du jugement nous amène à considérer une nouvelle série de faits que l'on est convenu d'appeler l'*Eschatologie de l'apôtre.* Nous y trouvons le jugement dernier et le règne de Jésus-Christ. — D'abord le jugement. Le Christ doit réapparaître sur la terre, juger et rendre à chacun selon ses œuvres; c'est devant son tribunal que nous aurons à nous présenter[1]. Mais ce jugement est aussi celui que Dieu exercera par l'intermédiaire de son Fils[2]. — Jésus-Christ remplit donc ici le rôle de Dieu même et décide du sort dernier des hommes. Il doit en conséquence avoir une nature et une puissance divines, car pour juger les hommes, il faut être Dieu. — Si nous examinons ce que l'apôtre nous dit du règne du Seigneur, nous arrivons aux mêmes conclusions logiques[3]. On ne peut voir dans ce règne la puissance d'un homme, car tout est soumis au Sauveur des hommes, excepté Dieu lui-même, et son empire ne cessera pas avant l'extinction de toutes les puissances opposées. Il faut enfin que ce roi soit d'essence divine, car il se trouve en relation naturelle avec Dieu, qui prend soin de ses œuvres pour les accomplir du commencement à la fin.

§ 14.

Nous avons terminé notre examen de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ. Nous allons achever ce cha-

---

[1] 1 Cor. XV, 23; 1 Thess. II, 19; 1 Tim. VI, 14; 2 Tim. IV, 1; Tite II, 13; Col. III, 4; Rom. II, 5; 2 Thess. I, 9; 1 Thess. IV, 6; Rom. XIV, 12, 9; 2 Cor. V, 10.

[2] Rom. II, 16; Rom. XIV, 10; 1 Cor. IV, 5.

[3] 1 Cor. XV, 23-28.

pitre en considérant le Christ dans ses rapports avec Dieu et le monde, afin d'en tirer de nouvelles preuves. — Les écrits de saint Paul nous fournissent assez peu de détails sur la personne de Dieu; ce n'est qu'occasionnellement qu'il parle de son essence elle-même. Mais nous pouvons assez facilement par induction nous représenter les idées qu'il devait en avoir[1]. — Il est très-probable, pour ne pas dire très-certain, que l'apôtre avait à ce sujet les idées de l'Ancien Testament et surtout celles de la théologie judaïque de son temps. Or cette théologie expliquait les différentes manifestations de Dieu au monde par le moyen d'anges et de messagers représentant la divinité [2]. Dieu est considéré et en lui-même et dans ses manifestations concrètes. — En d'autres termes, elle distinguait entre la notion abstraite de Dieu et celle de sa présence ou de sa parole, qui étaient considérées comme des personnalités distinctes, des hypostases divines différentes ayant conscience d'elles-mêmes [3]. Telles étaient les idées courantes au siècle apostolique; telles ont dû être celles de saint Paul. L'idée métaphysique d'une manifestation personnelle de Dieu distincte de lui était connue de l'apôtre, et il l'enseignait: c'est là ce que nous montrent les termes de « Fils de Dieu » et « d'image de Dieu. » Il importe de les considérer successivement.

---

[1] Consulter à ce sujet Reuss, ouvr. cité, t. I, p. 83.

[2] Ainsi saint Paul dans les Galates touchant la législation du Sinaï.

[3] Ainsi la sagesse est représentée comme l'aînée des créatures de Dieu, créatrice elle-même et organisatrice de l'univers (Sapience de Jés. Sirach, chap. I et XXIV; — Sapience de Salomon, VII, VIII; — Proverbes VIII, 22).

§ 15.

Jésus-Christ est Fils de Dieu[1]. Il est même désigné comme son propre Fils, ou simplement le Fils, dans un sens absolu[2]. On dirait que l'apôtre a voulu d'avance écarter les malentendus que ce mot pouvait engendrer. — Le Christ *est* le Fils; c'est là sa manière d'être essentielle. — Les hommes, au contraire, le *deviennent en devenant chrétiens*, c'est-à-dire en croyant en Jésus-Christ, en s'unissant à lui[3]. — De même que nous avons montré plus haut que le Sauveur n'est pas devenu saint, de même il n'est pas devenu Fils de Dieu. Il l'est par son essence. Les prophètes n'ont pas prophétisé touchant le Fils de Dieu à venir, mais touchant la venue de ce Fils de Dieu existant déjà auprès de son Père. La résurrection n'a pas constitué Jésus-Christ Fils de Dieu, mais elle a simplement montré aux hommes qu'il avait cette qualité[4]. D'après cela le Fils est la manifestation par excellence de Dieu. — Dieu sort de son infinité abstraite et se détermine d'une manière concrète en lui. Il est alors saisissable pour l'intelligence finie[5]. — Le Christ est l'image de Dieu[6]. Cet attribut ne lui appartient pas seulement dans telle ou telle des formes

---

[1] Rom. I, 3. 4. 9; V, 10; VIII, 3. 29. 32; 1 Cor. I, 9; XV, 28; 2 Cor. I, 19; Gal. I, 16; II, 20; IV, 4. 6; Éph. IV, 13; Col. I, 13 etc.

[2] Rom. VIII, 31; 1 Cor. XV, 28.

[3] Rom. VIII, 14. 16; Gal. III, 26; IV, 6; Phil. II, 15.

[4] Luthardt dit très-bien : *In den apost. Aussagen wird Jesus Sohn Gottes genannt, nicht bloss im Sinne des Berufsverhältnisses, sondern des Wesensverhältniss s zu Gott* (*Compendium der Dogmatik*).

[5] Cf. Hahn, ouvr. cité, p. 118 et suiv.

[6] 2 Cor. IV, 4; Col. I, 15.

d'existence où il a vécu; mais, comme Fils de Dieu, il est toujours l'image parfaite de son Père. — Que cette image brille d'un plus vif éclat dans la personne du Christ glorifié; que sur la terre elle ait été comme couverte d'un voile, c'est ce que nous ne voulons et ne pouvons pas nier. Mais il est et a toujours été l'image de Dieu, et comme tel il a préexisté au monde. « Le Christ, dit M. Beyschlag[1], n'est pas devenu l'image de Dieu par son entrée dans l'existence humaine; mais il va sans dire qu'il est cette image parce qu'il est le Fils éternel de Dieu. » — D'ailleurs en examinant le second passage que nous avons rapporté en tête de ce paragraphe on voit facilement que le sujet est toujours le même (αὐτός) et que le verbe est toujours employé au présent (ἐστι). — De plus nous trouvons le mot de « invisible » (ἀοράτου) qui exprime certainement une révélation primitive de Dieu sortant de lui-même pour s'affirmer au dehors d'une manière personnelle. C'est l'opinion émise par M. Reuss[2]. « En nommant le Christ l'image de Dieu invisible, dit-il, l'apôtre exprime l'idée d'une révélation primitive de la divinité sortant de sa sphère purement abstraite, où elle est inaccessible à l'intelligence, pour devenir concrète et personnelle »[3]. — Jésus-Christ, étant désigné comme la manifestation primitive de Dieu, a existé non-seulement avant son entrée dans le monde, mais encore avant la création du monde. Ce étant, on ne peut ne pas voir une ressemblance réelle entre l'enseignement de notre apôtre et celui de saint Jean. Cette image de Dieu, dont parle le premier, n'est pas autre chose au fond que le Logos

---

[1] *Theol. Stud. u. Krit.*, 1860, p. 444.

[2] Ouvr. cité, II, p. 74.

[3] Cf. Meyer, *Comm. ad hoc*, p. 199.

du Prologue, surtout quand nous verrons qu'à cette image est attribué l'acte de la création. L'apôtre ne fait pas ici de dogmatique si l'on veut, mais il fait de la métaphysique. — Notre auteur a sans doute préféré le mot de image (εἰκὼν) à celui de parole ou verbe (λόγος), parce que ce terme ne convenait pas moins à l'existence historique et glorifiée du Sauveur qu'à sa préexistence[1]. L'apôtre se rapproche surtout du disciple bien-aimé lorsqu'il nous montre Jésus-Christ comme le Fils de l'amour de Dieu (Col. I, 13). — Mais si le Christ est le Fils de l'amour de Dieu, il a préexisté au monde, car il est de l'essence de l'amour de se manifester ; il lui faut un objet qui fonde avec lui un rapport, une réciprocité d'amour. Or cet objet n'a pu être le monde matériel, mais bien le Fils de Dieu par qui le monde sera appelé à l'existence [2].

§ 16.

Dieu a arrêté de toute éternité le plan et les moyens du salut qu'il voulait offrir à l'humanité. Ce plan, qui fait l'objet de la prédication évangélique, a été conçu par la sagesse de Dieu ou mieux encore il est la sagesse de Dieu (Éph. III, 10-11 ; I, 4; 2 Tim. I, 9). Il en résulte qu'il est ainsi identifié, comme dit M. Reuss, avec une attribution co-éternelle de l'Être divin (1 Cor. II, 7; I, 21, 24). — Mais quelle est pour l'apôtre cette sagesse de Dieu, qui fait le centre et l'objet de l'Évangile? Le Christ seul, surtout si l'on se rappelle son instruction judaïque touchant les manifestations hyposta-

---

[1] Philon nomme aussi son Logos εἰκων, ἀπεικονισμα.

[2] Cf. Hahn, ouvr. cité, p. 118 ; de Pressensé, *Essai sur la divinité de J. C.*, p. 27.

tiques de la divinité et les déclarations de ses épîtres. C'est Jésus-Christ qu'il prêche, l'union avec lui qu'il réclame[1]. Il y a plus. Pour lui ce plan éternel, qui était un mystère, c'est-à-dire une chose inconnue aux hommes, est le mystère du Christ et le Christ en nous[2], en ce sens qu'il en est l'objet, mais aussi le révélateur. Or il n'a pas été le révélateur passif et inconscient des plans mystérieux de la miséricorde divine, mais il a dû vouloir l'être. Aussi nous est-il dit que Dieu nous a élus en Christ avant la fondation du monde, avant tous les siècles[3]. — Comme l'artiste qui, avant de prendre le pinceau ou le ciseau, crée d'abord son œuvre en lui-même et se forme ainsi un idéal qu'il va s'efforcer de réaliser ensuite sur le marbre ou la toile, Dieu fait tout en Christ. — Cette doctrine de l'auteur de nos épîtres, qui n'est pas étrangère à celle de l'Ancien Testament, se retrouve aussi chez Philon et dans la Cabale[4]. Dieu forme en Christ et avec lui le plan de la Rédemption, comme c'est en lui qu'il crée le monde avant de le créer par lui.

§ 17.

Nous arrivons ainsi au rapport du Christ avec le monde. Il est triple. — Il est le médiateur de l'activité divine pour créer le monde (*das göttliche Organ*), tandis que Dieu est véritablement le créateur (*der eigentliche Schöpfer*). — Il est l'image primitive, le type idéal d'après lequel Dieu conçoit et réalise l'idée du monde. —

---

[1] Col. I, 28; Rom. XVI, 26; 1 Cor. II, 2.

[2] Éph. III, 4; Col. IV, 3; I, 27; Éph. III, 3. 4.

[3] Éph. I, 4. 9; 2 Tim. I, 9. 10.

[4] Cf. Bœhr, *Brief an die Kol.*, p. 69.

En troisième lieu, il est l'héritier du monde, c'est-à-dire qu'il en est le but immédiat. — Toutes choses ont été créées par lui (*δί οὑ*), en lui (*ἐν αὐτῷ*) et pour lui (*εἰς αὐτὸν*)[1]. — C'est en vain que Baur essaie de démontrer qu'il ne s'agit pas ici de la création de l'univers, mais bien d'une création morale; les textes sont trop frappants d'évidence. En effet, dans celui des Corinthiens, les mots de *τὰ πάντα* désignent la généralité des choses qui ont pris leur origine en Dieu (*ἐξ οὑ*) et ne peuvent être restreints à l'œuvre de la rédemption. — Cette idée se trouve expliquée et développée par le passage des Colossiens. Ici il nous est dit clairement que ce sont toutes les créatures qui sont arrivées à l'existence par l'intermédiaire du Christ (Col. I, 15). Les choses visibles et invisibles, constituant l'univers considéré selon la qualité même des êtres qu'il renferme, sont sorties de ses mains créatrices[2] (v. 16).

Le v. 17 nous dit encore plus: Tout subsiste en Christ, qui est avant toutes choses, c'est-à-dire qu'il est le conservateur de ce qu'il a créé. — Les conclusions en faveur de la préexistence du Christ sont ici assez frappantes par elles-mêmes; il est inutile de les signaler. Celui qui a tout créé est nécessairement avant toutes choses[3]. Baur a pressenti parfaitement toutes les conséquences qui pouvaient résulter de l'acte de la créa-

---

[1] 1 Cor. VIII, 6; Col. I, 16. 17; cf. Hébr. II, 10; I, 2, ainsi que Hahn, ouvr. cité, p. 192.

[2] On divisait ainsi l'univers en Orient à cette époque (Gesenius cité par Bœhr dans son *Comm. sur les Coloss.*, p. 71).

[3] Le mot de πρωτότοκος, que nous n'avons pas relevé ici, prouve suffisamment la préexistence, quelle que soit la portée dogmatique que l'on y rattache.

tion attribué à Christ. Il dit : « Ce qu'il y a de plus élevé dans la notion de Dieu, c'est la création du monde. Si tout a été créé par le Christ, il faut aussi admettre qu'il n'est pas seulement κύριος, mais θεὸς[1]. »

Il est de plus à remarquer que l'action créatrice du Fils de Dieu ne s'étend pas seulement à la création matérielle, mais aussi à celle des esprits et des intelligences supérieures, des anges (Col. I, 16). — Des docteurs juifs, ayant fait irruption dans l'Église de Colosses, voulaient que l'on rendît aux anges un culte divin. L'apôtre s'élève contre cette tendance et met alors les anges sur un plan inférieur à celui du Christ, en les faisant tous sortir de ses mains[2]. C'est pourquoi, quand il est dit que Jésus-Christ, après sa résurrection, a été placé au-dessus de toutes puissances, de toutes dominations (Éph. I, 21), nous ne devons pas y voir une attribution nouvelle acquise par le Rédempteur. Il ne fait que reprendre ce qu'il avait déjà possédé comme créateur.

Nous pouvons donc conclure ce chapitre en disant : Le Christ, Fils et image de Dieu, organe et médiateur de la création visible et invisible, a préexisté à sa venue dans le monde.

---

[1] Paulus, p. 626 : *Wäre auch nur durch Christum Alles geschaffen, so würde schon diess voraussetzen, dass er nicht bloss* κύριος, *sondern* θεὸς *ist.*

[2] Comp. 1 Cor. XV, 24-27, où il ne s'agit pas seulement de puissances terrestres, mais encore de toutes les puissances ennemies du règne de Dieu, des démons (v. 26), car la mort était sous l'empire de Satan. Ces idées sont plus développées dans Éph. I, 22. Comp. encore Col. I, 16, 17; 1 Cor. I, 15-24; Rom. VIII, 28; Éph. VI, 12.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DES CARACTÈRES DE LA PRÉEXISTENCE.

§ 1.

La première chose que nous avons à examiner c'est la nature même de la préexistence. — Est-elle une personnalité réelle et active? — Quel est l'enseignement de l'apôtre à ce sujet? On soutient que nos épîtres ne parlent que d'une existence idéale. C'est là, en particulier, l'opinion de l'école de Tubingue. Le Christ de saint Paul, dit-elle, est le second Adam, l'homme idéal, l'homme type. De cette manière seule il a préexisté. Et ce point de vue, que Baur n'appliquait qu'aux quatre grandes épîtres de l'apôtre [1], a été transporté par un grand nombre de ses disciples à toutes les épîtres. — Cette idée philosophique d'un Christ idéal, qui était celle des théologiens-philosophes de l'Allemagne moderne, des Kant, des Jacobi, des de Wette, des Schelling, des Strauss, des Schleiermacher etc., vient d'être présentée avec des modifications dignes d'être signalées par M. Beyschlag [2]. — Pour les auteurs que nous venons de citer, le Christ préexistait sans doute comme idéal, comme type ; mais il n'avait rien de vivant, de réel, de concret. Il était, en dernière analyse, un homme n'ayant qu'une origine humaine et terrestre. Le professeur de Halle nous apporte quelque chose de nou-

---

[1] Les homologoumènes : Galates, Romains, les 2 aux Corinthiens.

[2] *Die Christologie des Neuen Testaments*, 1866. Un article du même auteur sur la Christologie de saint Paul avait paru en 1860 dans les *Stud. u. Krit.*

veau. — Pour lui Jésus-Christ est une seule personne à la fois divine et humaine, qui, comme telle, a préexisté ; de sorte qu'il arrive ainsi à l'idée d'une humanité préexistante du Christ. Jésus-Christ est l'homme idéal (*der ideale Mensch, das Urbild der Menschheit*), que l'apôtre considère dans trois formes d'existence différentes. Il est d'abord auprès de Dieu, où il n'a pas d'existence pour lui-même. Cette dernière qualité il ne l'acquiert que par sa venue dans le monde, où il s'affirme à côté de Dieu. En dernier lieu, après avoir accompli son développement moral, il arrive à l'unité métaphysique avec Dieu.

Quoi qu'en dise M. Beyschlag, son Christ n'est qu'un simple idéal, tout humain qu'il le fasse. — Qu'était-il en effet dans son existence divino-humaine auprès de Dieu? Il n'existait pas pour lui-même, il n'était que le principe d'une personnalité future[1]. Mais le principe d'une personnalité à venir ne peut être lui-même une personne. C'est une idée réelle, sans doute, mais non une personne réelle. En vain notre auteur s'efforce d'échapper aux objections, en affirmant que ce principe existe comme personne idéale en tant qu'elle ne s'était pas encore manifestée ; ce sont là des subtilités inconnues au grand apôtre. Entre l'idée et la personnalité il y a la même différence qu'entre l'abstrait et le concret. — Le compromis tenté par M. Beyschlag entre la conception orthodoxe et la conception rationaliste a donc, à notre avis, complétement échoué. Mais revenons à notre sujet.

---

[1] *Lediglich das reale Princip einer solchen Persönlichkeit, das reale Princip durch dessen Einpflanzung in die* σὰρξ *die actuelle Persönlichkeit erst entsteht* (ouvr. cité, p. 243).

L'idée d'une préexistence idéale du Christ a quelque chose de facile et d'attrayant pour la raison humaine. — Mais ne pourrait-on pas avec autant de droit admettre en Dieu l'existence du monde et de l'univers? Cette idée ne deviendrait pas une personne, mais elle se réaliserait dans la création visible. — Ne pourrait-on pas encore concevoir en Dieu la préexistence de chaque homme? Car tout ne préexiste-t-il pas en Dieu en un certain sens? — Cette conception d'un Christ idéal n'a rien de bien différent, il faut l'avouer, de la somme des idées premières, « ces reflets de Dieu, ces types de toutes choses et de nos propres idées, » dont parle Platon. Mais nous ne croyons pas que saint Paul ait connu ces spéculations si vénérées de la philosophie allemande sur l'idée, passant, par des transformations successives, de l'abstraction à la réalité concrète. L'idée du fameux *devenir* germanique ne lui était pas sans doute encore très-familière. Il nous présente une doctrine plus ferme, plus solide et plus vivante. — Son Christ préexistant est un être actif, ayant conscience de lui-même. C'est là ce que nous allons essayer de montrer.

§ 2.

Nous avons vu que le Christ préexistant est désigné par notre auteur comme le médiateur de l'œuvre de la création. — Or ce fait réclame une activité dans celui qui le produit: le Fils de Dieu n'a pu être passif dans cet acte de la manifestation de son Père. Mais parler d'agent, d'organe, c'est indiquer un sujet ayant conscience de lui-même et se manifestant comme tel, c'est-à-dire comme personne. Il y a plus: le Christ est le conservateur du monde. — Si dans l'œuvre de la création

il n'avait été que l'organe du Père et par conséquent agent secondaire, il est ici cause première et seul principe actif; il est nécessairement une personne réelle.

L'œuvre de la rédemption, qui est comme une nouvelle création, prouve également la personnalité du Christ préexistant. — Elle est un acte volontaire et libre du Christ, soit qu'il quitte de son propre mouvement le séjour ineffable de la gloire divine et les richesses du ciel, soit qu'il accomplisse ce sacrifice pour obéir à Dieu son Père. Qu'il se soit abaissé lui-même ou qu'il ait obéi, il y a toujours en lui volonté et liberté, les deux facteurs constitutifs et fondamentaux de toute personnalité.

Enfin, les termes de Fils et d'image de Dieu, qui expriment la nature même de cette personnalité, prouvent suffisamment que la préexistence du Christ n'a pas été idéale, n'étant autre chose qu'une force émanée de Dieu, mais qu'elle a bien été une personne comme Dieu. — L'idée de «Fils» suppose un rapport, une relation étroite et intime entre le Père et son autre lui-même. Mais tout rapport nécessite la présence de deux sujets actifs et réclame de chacun d'eux la réciprocité. — Il en est de même de l'expression «image de Dieu.» On comprendrait difficilement que Dieu, en sortant de lui-même pour se manifester en son Fils, eût perdu sa personnalité. Car alors ce Fils ne serait pas son image adéquate et parfaite.

§ 3.

Nous savons que le Christ est une personne. — Demandons-nous maintenant quelle est sa nature. — L'acte

de la création prouve qu'elle est divine, car elle suppose la toute-puissance, et celle-ci à son tour réclame la possession de tous les autres attributs divins : l'infini ou le divin en un point exige, comme conséquence logique et naturelle, l'infini et le divin dans tous les autres points. — La conservation de l'univers, qui se trouve aussi entre les mains du Fils, montre que cette nature et ce pouvoir divins sont permanents en lui et que son activité est continue.

§ 4.

Les titres du Christ que nous avons déjà vus plus haut expriment encore mieux cette nature. Il est l'*image de Dieu*. — Est-ce à dire que l'apôtre n'entende sous ce mot que l'expression d'un simple rapport moral, comme le veut Schleiermacher[1]? — Ou y verrons-nous avec M. Beyschlag l'humanité éternelle du Christ[2]? Nullement. Contre la première opinion nous dirons simplement que l'apôtre ne connaît pas ces distinctions entre attributs moraux et attributs métaphysiques ; qu'en appelant le Christ l'image parfaite de Dieu, il n'a pu avoir en vue les seuls attributs moraux. De plus, si le Christ ne représentait qu'un côté de Dieu, il n'en serait pas l'image adéquate. Il pourrait *être fait*, comme l'homme, *à son image* et *selon sa ressemblance*, mais il ne serait pas *son image*. A la seconde nous opposerons la simple remarque que le Christ préexistant n'est pas l'image de l'humanité, si idéale que M. Bey-

---

[1] *Stud. u. Krit*, 1832, p. 497.

[2] *Das Ebenbild Gottes ist das Urbild der Menschheit, und das Urbild der Menschheit ist das Ebenbild Gottes* (*Die Christol. des N. T.*, p. 229).

schlag veuille la faire, mais l'image de Dieu, c'est-à-dire la manifestation extérieure et parfaite de Dieu. — Cette image étant celle du Dieu invisible[1], en ce sens qu'elle est la premère manifestation de Dieu sortant de son absoluité, désigne plutôt les attributs visibles et la manière d'être extérieure du Père, la gloire divine[2]. Sur le Christ et dans le Christ se réflétait donc complétement la gloire de Dieu, la lumière et l'éclat, la majesté et la grandeur, la toute-puissance et l'immensité de l'essence divine. — Il n'est ni *quasi*, ni *in quodam modo*, mais essentiellement le reflet de la manière d'être extérieure de Dieu; Mais pendant son existence historique et terrestre, cette gloire est limitée et voilée par suite de son abaissement et de son dépouillement.

§ 5.

Mais le Christ n'est l'image de Dieu que parce qu'il en est *le Fils*. Et si par le premier terme notre auteur exprime surtout le côté visible de la divinité du Christ, par le second il a en vue son essence même. Comme Fils, il participe à la nature essentielle de Dieu; il est celui en qui Dieu s'affirme et se retrouve; il est, pour nous servir du langage philosophique, le moi objectif de Dieu. Il est le Fils de l'amour divin. Sorti du sein de son Père, il participe à toute sa nature[3]. — Ces deux

---

[1] Col. I, 16.

[2] Cf. 2 Cor. IV, 4.

[3] C'est surtout le Christ glorifié que saint Paul appelle le Fils de Dieu. Mais ce terme, désignant la nature même du Sauveur, se rapporte à toute sa personne. Lutterbeck dit très-bien : *Einmal bezieht er sich auf die ewige Geburt Christi aus Gott; sodann auf seine*

qualités divines sont résumées par saint Paul dans un seul mot : « En Christ, dit-il, habite corporellement la plénitude de la divinité[1]. »

§ 6.

Nous ferons d'abord remarquer que cette plénitude de la divinité doit être la même dans les deux passages que nous avons rapportés. Il ne s'agit pas d'un côté de la communication des grâces divines et de l'autre des attributs métaphysiques résidants dans le Christ, comme l'interprète Meyer. — Nous n'y verrons pas non plus la totalité des païens et des juifs[2]. L'auteur de nos épîtres parle d'autre chose.

Et d'abord quel est le sens du mot *plérôme?* — On y a vu un emprunt fait aux spéculations et aux idées gnostiques que l'auteur combat. C'est ainsi que l'explique Lutterbeck en disant « que ce mot désigne tout ce que les gnostiques appelaient *éons* ou émanations de Dieu[3]. » — Nous n'avons rien à objecter à cette interprétation; elle peut très-bien se justifier. Cependant, sans re-

---

Geburt und sein Leben als Mensch ; endlich auf seine Erhöhung nach der Auferstehung (*Die Neutestamentl. Lehrbegr.*, vol. II, p. 205).

[1] Col. II, 9 ; cf. Col. I, 19. Ce verset est expliqué par le précédent. L'apôtre, après avoir dit que le Christ est le Fils de Dieu, qu'il est doué d'une nature divine, qu'il a tout créé et tient l'empire de toute la création, qu'il est le chef de l'Église, donne la preuve de ses affirmations en disant : « Il a plu que toute plénitude habitât en lui. » Les qualités énumérées étant divines, il faut de toute nécessité que le plérôme dont il est parlé ici soit celui de la divinité. C'est ce qu'expliquent les termes ὅτι et ἐν αὐτῷ.

[2] Schleiermacher, *Stud. u. Krit.*, 1832, p. 447.

[3] Ouvr. cité, II, p. 52.

courir à ces idées théosophiques dont nos dernières épîtres signalent certainement le germe, on ne doit pas s'étonner de voir l'apôtre se servir de cette expression (πλήρωμα). Les LXX traduisent le plus souvent l'hébreu מְלֹא par τὸ πλήρωμα. — D'ailleurs saint Paul emploie le même terme dans plusieurs de ses grandes épîtres, où le gnosticisme valentinien ne paraît certainement pas[1]. Mais peu importe, le sens de ce mot est en tous les cas facile à saisir : il exprime l'idée de totalité. — Arrivons au terme de ἡ θεότης.

L'apôtre saint Paul ne le développe pas ; aussi devons-nous, avec d'autant plus de raison, repousser toutes les distinctions que l'on a voulu y renfermer. — C'est ainsi que de Wette n'y voit qu'une plénitude morale et religieuse. Mais les textes seuls s'opposent à cette explication, car ils ajoutent au mot de *plerôme* la particule *tout* (πᾶν τό πλήρωμα) et l'adverbe σωματικῶς[2], ce qui donne à l'expression une portée générale. — En outre, il est de toute importance d'établir une distinction entre les termes de ἡ θεότης, qui désigne l'essence divine, la déité, et de ἡ θειότης, qui indique seulement la qualité divine[3]. — On sait d'ailleurs que, pour les judaïsants de Colosses, la divinité s'éparpillait pour ainsi dire en un grand nombre de manifestations différentes et hiérarchiques. C'étaient là ses attributs divers. A ces théories saint Paul oppose une seule et

---

[1] Rom. XI, 12, 25 ; XIII, 10 ; XV, 29 ; 1 Cor. X, 26 ; et Rœbiger *De Christol. Paulin.*

[2] On a traduit le mot de σωματικῶς de bien des manières. Mais nous croyons le sens de corporellement plus juste, parce que l'apôtre applique ce terme au Christ glorifié, qui possède un corps spirituel.

[3] Cf. Meyer, *Comment. ad hoc.*

unique manifestation, celle du Christ en qui Dieu habite dans toute sa plénitude. Il faut donc que le Christ, en cette qualité, renferme en lui tous les attributs représentés par les théories émanatistes des judéo-chrétiens. — Nous devons enfin reconnaître que la plénitude dont il est ici parlé est bien ontologique et métaphysique aussi bien que morale. Si l'on nous dit que nous sommes appelés à réaliser cette plénitude du Christ[1], que, par conséquent, elle ne peut-être que religieuse et morale, parce que notre union avec le Sauveur est de cette nature, nous répondrons par un simple fait. — Nous devons être aussi remplis de la plénitude de Dieu, et notre union avec lui ne peut être que morale; mais pouvons-nous conclure de là que Dieu n'a que des attributs moraux? On ne veut accorder au Christ que des attributs moraux, parce que eux seuls peuvent se communiquer. — Les attributs métaphysiques, dit-on[2], ont le caractère de l'absoluité. — Mais peut-on distinguer en Dieu le relatif de l'absolu? N'est-il pas l'absolu en tout? S'il ne peut transmettre ses attributs métaphysiques à cause de leur caractère absolu, il ne peut le faire davantage de ses attributs moraux. La sainteté infinie et absolue ne peut pas se communiquer plus facilement que la toute-puissance. C'est toujours l'absolu d'un côté comme de l'autre. Aussi, si le Christ a porté dans son cœur la plénitude de la perfection morale, il a dû également participer à tous les attributs qu'implique la nature même de Dieu. Voilà ce que saint Paul enseigne. Qu'il y ait pour notre raison de

---

[1] Éph. IV, 13.

[2] *Revue de théol.*, t. XIV, p. 64, article de M. Colani.

grandes difficultés dans cette doctrine, que l'apôtre n'analyse pas, c'est là ce que nous ne nions pas. Mais nous n'avons pas à faire ce que notre apôtre n'a pas fait, et nous conclurons en disant avec M. Reuss : « Le mot de *plénitude* est le terme consacré par la métaphysique pour désigner la totalité des attributs de la divinité considérés comme une série de forces ou de puissances, et le mot de *résider* indique la présence simultanée de tous ces attributs dans la personne du Verbe [1]. »

§ 7.

Nous arrivons maintenant à deux questions principales soulevées par la théologie : celle de l'éternité du Christ et celle de sa subordination. — L'apôtre est sobre sur ces problèmes comme sur la plupart des autres que nous avons déjà abordés. Il faudra donc faire usage de la méthode inductive. Mais alors le champ étant ouvert aux conceptions les plus diverses, il est juste, convenable et utile de les respecter toutes. C'est ici surtout qu'il faut se garder d'étroitesse, de condamnation et d'anathème.

On ne peut affirmer par une déclaration claire et catégorique de notre auteur qu'il croyait à l'éternité du Fils de Dieu. Il ne dit nulle part dans ses épîtres que le Christ est ou n'est pas éternel. — Mais il est des indications éparses qui peuvent apporter quelques éclaircissements sur ce sujet. Nous rencontrons d'abord le passage suivant [2] : « JÉSUS-CHRIST EST LE PREMIER NÉ DE TOUTES CRÉATURES ».

---

[1] Ouvr. cité, II, p. 74.

[2] Col. I, 15.

Et d'abord, quelle est la prééminence dont il est ici parlé? S'agit-il d'une supériorité du Christ sur tout ce qui est créé (Flatt) — ou d'une supériorité dans le temps en même temps que de la prééminence dans le rang (de Wette)? — Nous ne le croyons pas. Notre auteur veut uniquement désigner l'antériorité du Christ sur toute la création. C'est là ce qu'explique parfaitement le mot ὅτι du verset suivant et les paroles du v. 17. « Jésus-Christ est le premier né de toutes les créatures, parce que tout a été créé par lui (v. 16) et qu'il est avant toutes choses » (v. 17). — Il ne s'agit nullement ici d'un rapport de conformité du Fils avec les créatures, parmi lesquelles il tiendrait alors le premier rang, étant le *primus inter pares*[1]. » Le mot de πρωτότοκος ne nous reporte pas en avant vers les créatures, mais au contraire en arrière vers l'origine du Christ[2]. — Il nous montre simplement qu'il existait déjà quand tout apparut à la lumière[3]. L'accent n'est pas sur τόκος, mais bien sur le πρῶτος, l'attention générale de l'écrivain étant appliquée à montrer la dignité supérieure et divine du Rédempteur. — Mais il est bien des passages, dira-t-on, où le Christ porte le titre de πρωτότοκος comme étant le premier chaînon d'une chaîne formée par beaucoup d'autres. C'est, par exemple, l'aîné de plusieurs enfants (Rom. VIII, 29; Hébr. XI, 28), le premier ressuscité suivi de beaucoup d'autres (Col. I,

---

[1] Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, t. II, p. 290.

[2] On a fait remarquer avec raison que le génitif employé ici n'est pas partitif, mais comparatif (Schmid et Lechler, dans les ouvrages cités).

[3] *Primogenitus est ante omnia genitus* (Tertull., *Adv. Prax.*, chap. 7).

18; Apoc. I, 5)[1]. Cette remarque est très-juste, mais n'infirme en rien ce que nous avons affirmé. — En effet, dans la série des passages qu'on nous oppose, les rapports exprimés sont tout différents de celui que nous trouvons dans le verset qui nous occupe. Ici il s'agit de la relation du Christ à la création de l'univers dont il est l'auteur; là l'apôtre parle du rapport du Sauveur avec les croyants et son Église. Or dans ce dernier cas il est juste de dire que Jésus-Christ, comme Rédempteur, comme chef d'une nouvelle humanité, est les « prémices de ceux qui croient en lui » « le premier né entre plusieurs frères[2]. » — Le rapport entre le Rédempteur et les rachetés est un rapport moral et non d'essence ou de nature. — M. Gaussen fait à propos de notre passage une remarque assez judicieuse. Ce serait, dit-il, une raison bien absurde que de faire dire à l'apôtre : « JÉSUS-CHRIST EST LA PREMIÈRE DES CRÉATURES, CAR IL EST LE CRÉATEUR[3] ». — Mais si le mot de *πρωτότοκος* ne désigne aucune homogénéité d'origine entre le Christ et les créatures, n'indique-t-il pas le mode par lequel le Christ est sorti de Dieu? Plusieurs exégètes le pensent et, se fondant sur la différence à établir entre *πρωτοκτιστος* et *πρωτότοκος*, ils en concluent que le Fils est ENGENDRÉ du Père. Cette explication peut se défendre. Toutefois nous n'aimons pas le terme de *engendré* appliqué à l'existence du Christ hors de Dieu, car il n'exprime pas parfaitement et justement l'idée qu'il représente. Paul ne nous dit rien sur le mode

---

[1] Cf. M. Reuss, ouvr. cité, II, p. 75.

[2] Apoc. I, 5; Rom. VIII, 29.

[3] *Lettre sur la divinité de Jésus-Christ.*

d'origine du Fils de Dieu, nous devons conserver le même silence que lui; ce sera plus sage. Nous dirons cependant qu'il n'est pas arien, que son Christ n'est pas à la fois créateur et créature, Dieu et non Dieu.

§ 8.

L'éternité du Christ n'est pas enseignée par l'apôtre; mais il la suppose. — Dieu a pu et a même dû avoir éternellement un objet à son amour, car il a dû être éternellement actif et se manifester. — Or la création ne pouvait être l'objet de cette manifestation, car elle aurait été nécessaire à Dieu, qui n'aurait plus été alors l'absolue liberté; le monde serait pour lui comme un adjutorium nécessaire à sa parfaite divinité et nous serions en plein panthéisme. — Mais Dieu s'est manifesté dans un autre lui-même, et a toujours eu le Fils comme objet de son activité et de son amour. Il est bien dit « qu'il *a plu* à Dieu que la divinité habitât en lui[1]. — Mais ces déclarations ne contredisent en rien l'éternité du Fils. Car on ne peut établir en Dieu aucune limite de temps et d'espace. On ne peut dire qu'il a voulu aujourd'hui, à un certain temps: la volonté de Dieu est absolue comme tout son être. Mais je puis dire parfaitement: il a plu éternellement à Dieu que la plénitude habitât en son Fils. Une fois que le Christ est placé par saint Paul avant la création, il n'y a guère d'hésitation à avoir touchant son éternité, car le temps et l'espace ne commencent véritablement pour nous qu'à la création, et la pensée de l'homme ne remonte pas facile-

[1] Col. I, 19.

ment plus haut. — Plus haut, c'est l'éternité, c'est l'infini. Si Jésus-Christ a été doué de la préexistence, je ne vois nul obstacle, dit M. Colani, à ce que cette préexistence soit éternelle ainsi que je conçois l'éternité du monde, tout en admettant une création libre[1].

§ 9.

Si l'origine du Christ peut se perdre et se perd dans les profondeurs de l'éternité, se confondant avec celle de Dieu, que savons-nous de ses relations proprement dites avec son Père? — En d'autres termes, le Christ est-il dans un rapport de subordination avec Dieu? — Le mot de *subordination* est très-complexe. Il peut exprimer une infériorité d'essence aussi bien que de pouvoir. Aussi, quand on l'emploie, faut-il être clair et dire ce que l'on entend sous ce terme. — Quant à l'idée si souvent émise que Jésus-Christ était subordonné à Dieu par sa nature humaine, mais égal à lui par sa nature divine[2], nous la croyons contraire à la théologie paulinienne. Jésus-Christ homme n'avait pas en lui deux volontés, deux consciences, deux intelligences, ce qui constituerait nécessairement deux personnes; mais il était Dieu-homme, ayant un seul moi. Un être à la fois dépendant et indépendant de Dieu, égal et inférieur à lui n'existe pas pour notre apôtre, dont nous allons essayer d'exposer l'enseignement à ce sujet. Pour cela retraçons d'abord en deux

---

[1] *Revue de théol.*, vol. XI.

[2] *Symb. Athan.; Calvin; Meyer* etc.

mots ce qu'il nous dit de Dieu. — Il est le seul Dieu vivant, éternel, immuable, invisible. Lui seul a la vie en lui-même; lui seul est Dieu originairement; à lui seul appartient l'existence pure et absolue. Il est le Dieu (ὁ Θεὸς)[1]. Voilà pour sa nature. — Considéré dans son activité, il est le fondement primordial et absolu de toutes choses, il est tout-puissant[2]. Comme tel il est appelé le Dieu et le Père de Jésus-Christ[3].

Quant au Christ, c'est de Dieu qu'il tient son origine, il est Fils. Il résulte de là que toute son activité est considérée comme une action dépendante du Père[4], que Dieu lui communique la plénitude de la divinité et l'envoie dans le monde[5]. — Pendant sa vie humaine, il obéit et accomplit la volonté du Père[6]. Il rachète, mais Dieu réconcilie; Dieu le ressuscite[7]. Dans son existence glorifiée, ce qu'il a, il le possède comme une récompense de la part de Dieu[8]. — Comme Dieu était le principe causatif de la création, Jésus-Christ en est l'absolu médiateur[9]. — L'invocation adressée à Jésus-Christ a pour dernier but l'honneur même de Dieu[10]. Il règne et juge, mais au nom et en l'autorité

---

[1] Rom. III, 30; 1 Cor. VIII, 4-6; Gal. IV, 8; 1 Tim. I, 17; Éph. IV, 6; 1 Tim. VI, 15; Rom. I, 20, 23; 1 Thess. I, 9.

[2] 1 Cor. VIII, 6; Rom. I, 25; Éph. III, 9; Rom. IV, 17; IX, 18, 21; 1 Tim. VI, 15.

[3] 2 Cor. I, 3; Éph. I, 3, 17; Col. I, 3.

[4] 1 Cor. III, 23; XI, 3.

[5] Col. I, 19; Gal. IV, 4.

[6] Phil. II, 8.

[7] 2 Cor. V, 18; Gal. I, 1.

[8] Phil. II, 9; Éph. I, 20; 1 Cor. XV, 27.

[9] 1 Cor. VIII, 6.

[10] Phil. II, 11; 1 Cor. XV, 27; Rom. V, 2.

de Dieu[1]. — Quant à sa science, il sonde les cœurs et les reins; mais Dieu est manifesté par lui comme le seul sage (1 Cor. IV, 5; Rom. XVI, 27). — Quant à sa puissance, il est riche en grâces et en forces spirituelles, mais Dieu est son chef (2 Cor. XII, 9; 1 Cor. XI, 3). — Quant à sa vie, elle est dérivée et a sa fin en Dieu (2 Cor. XIII, 4; Rom. VI, 10).

§ 10.

D'après ces déclarations de l'apôtre et sur Dieu et sur le Christ, on voit facilement qu'il distingue entre le Père et le Fils. Il ne pouvait penser autrement, lui dont l'éducation avait été foncièrement juive. Il devait affirmer l'unité et l'absoluité de Dieu, car le judaïsme était la religion du monothéisme. — Mais il ne suit pas de là que le Christ soit d'une essence inférieure à celle de son Père. Car nous comprenons que Dieu soit l'absolu, en ce sens que lui seul possède par lui-même tout ce qu'il a, et qu'à côté de lui il y ait un être d'une essence et d'une nature égales à la sienne, mais dérivées et réfléchies. C'est ce que notre auteur affirme très-bien quand il dit que « JÉSUS-CHRIST ÉTANT EN FORME DE DIEU, c'est-à-dire pendant son existence antéhistorique, N'A PAS VOULU RETENIR L'ÉGALITÉ AVEC DIEU[2]. » Il était égal à Dieu; mais, pour opérer le salut de l'humanité, il a volontairement abandonné sa forme d'existence glorieuse en harmonie avec sa nature divine, ne voulant pas

---

[1] 1 Cor. XV, 25; 2 Cor. V, 10; Rom. II, 16.
[2] Phil. II, 6.

conserver cette sublime et divine prérogative. Il s'est abaissé, humilié par amour pour ses créatures, et s'est fait semblable à elles. — Les interprétations de notre passage sont diverses[1]; « mais quoi qu'il en soit, la valeur du terme « égalité avec Dieu, » comme dit M. Bonifas, demeure la même; car l'égalité avec Dieu est attribuée à Jésus-Christ comme un droit qui lui appartient en vertu de sa nature propre. »

§ 11.

Mais si Jésus-Christ préexistant était égal à Dieu, en quoi peut consister sa subordination? — En examinant attentivement les passages qui semblent exprimer une sorte d'infériorité du Christ vis-à-vis de son Père, nous voyons cependant qu'il n'en est pas ainsi. Il est toujours égal à Dieu, et la différence qu'il y a entre eux n'est pas *essentielle*, mais *personnelle*. En d'autres termes, il est distinct du Père, qui est l'absolu; mais il lui est égal par nature. — Prenons d'abord le terme de Fils. On conçoit de prime abord que le Fils doit participer à l'essence du Père, car c'est ce qui précisément donne la qualité de Fils, et qu'il faut ensuite admettre une différence de personnes. Rien de plus dans

---

[1] Les versions ordinaires portent: « Jésus-Christ, étant en forme de Dieu, n'a pas regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu. » D'autres disent : « Il n'a pas fait trophée de son égalité avec Dieu. » Enfin, en songeant aux théories gnostiques, d'après lesquelles l'un des éons, égaré par l'orgueil, avait voulu s'unir à Dieu, on traduit : « Il n'a pas voulu ravir l'égalité avec Dieu. » Toutes ces interprétations peuvent être défendues. Toutefois nous croyons la nôtre plus conforme à la suite des idées de l'apôtre. D'ailleurs ἁρπάζω signifie retenir avidement comme une proie.

ce terme. — « Mais le Fils a été obéissant, nous dira-t-on. » Cela est très-vrai, mais de quelle obéissance s'agit-il ici? L'apôtre parle-t-il d'une soumission nécessaire du Christ à Dieu? Nullement. Jésus-Christ obéit parce qu'il est le représentant de l'humanité et qu'il accomplit pour elle la parfaite justice exigée par Dieu. — L'obéissance en lui n'est autre chose que sa sainteté même, c'est-à-dire la parfaite et entière harmonie de sa vie morale avec la loi de Dieu, que ne pouvait accomplir l'humanité pécheresse. Son obéissance est amour (il quitte la gloire qu'il possédait auprès de Dieu); elle est humilité (il prend la forme de serviteur); elle est sainteté (il accomplit en tous points la loi). Aussi saint Paul peut-il dire que Dieu l'élève et lui donne un nom au-dessus de tous les autres noms[1]. En cela, Dieu ne fait que rendre à son Fils la forme d'existence, la gloire qui convenait à son essence même. — Quant à ces expressions: le *Christ est à Dieu*, *la tête du Christ c'est Dieu*, *Dieu est le Père de Jésus-Christ*[2], elles n'expriment pas autre chose que ce que nous avons déjà rencontré: l'antériorité et l'absoluité de Dieu, en ce sens que Dieu seul existe indépendamment de toute condition et porte en lui-même sa raison d'être. S'il y a subordination, c'est donc subordination de rang, de filiation, de succession, si l'on peut parler de succession en Dieu[3].

---

[1] Phil. II, 9.

[2] Éph. I, 17; Rom. XV, 6; Éph. I, 3.

[3] Mélanchthon donne une interprétation différente de la nôtre mais qui s'en rapproche par un certain côté : « *Deus est caput Christi: non de essentia dicitur, sed de ministeriis.* »

§ 12.

Enfin, il est dit dans nos épîtres : *Quand tout aura été soumis au Christ, lui-même sera aussi soumis à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous*[1]. — Nous sommes ici placés à la consommation de toutes choses. — L'œuvre rédemptrice du Sauveur est achevée. — La créature de Dieu, après avoir vécu loin de lui, séparée de lui par le péché comme par un abîme, a été ramenée vers le divin bercail. Dieu règne seul, — le règne du Christ a fini. Mais parce que le Rédempteur n'exerce plus son pouvoir, il n'est pas nécessaire de croire qu'il est subordonné à Dieu. De même que Dieu est l'origine première et absolue de toutes choses, il en est de même le dernier but. L'auteur ne parle pas ici d'une conséquence nécessaire, en vertu de laquelle le Fils serait assujetti à Dieu, mais d'un but à atteindre : l'unité. Pour amener ce résultat, le Christ se soumet. — C'est là le sens qu'il faut donner à notre passage; sans cela il semblerait indiquer que le Fils n'a pas été soumis à Dieu jusqu'à ce moment suprême. S'il y a subordination, elle n'est donc encore autre chose qu'une subordination de filiation, une distinction de personnes, rien de plus. Et cet état a existé pendant la vie terrestre, et existe pendant la vie glorifiée de Jésus-Christ.

Ce fait, nous voulons encore plus fortement l'établir, en traçant un rapide parallèle de l'activité, de la dignité et des titres attribués par l'apôtre à Dieu et au Fils de son amour.

---

[1] 1 Cor. XV, 28.

§ 13.

Dieu est considéré dans nos épîtres comme la cause primordiale du monde créé, tandis que le Christ n'est que l'intermédiaire par lequel la création s'effectue[1]. Mais si Dieu, comme principe absolu, possède la toute-puissance, le Fils, comme créateur, la possède aussi. Les attributs métaphysiques sont donc les mêmes. — Le Fils est désigné ailleurs comme ayant la toute-science[2]. — Quant à l'œuvre de la rédemption, il est dit que Dieu a envoyé son Fils dans le monde[3]. Mais dans un autre endroit nous voyons que le Christ vient sur la terre volontairement et de son propre mouvement[4]. Quelquefois il nous est dit que Jésus-Christ meurt par sa propre volonté, une autre fois c'est Dieu qui le livre à la mort[5]. — L'œuvre du salut est souvent attribuée à Dieu seul agissant par Jésus-Christ; il est alors appelé Sauveur[6]. Or Jésus-Christ a les mêmes qualités[7]. — L'Évangile est l'Évangile de Dieu et de Jésus-Christ; il est la parole de l'un et de l'autre; l'un et l'autre donnent la charge du ministère évangélique[8]. — L'œuvre de la ré-

---

[1] 1 Cor. VIII, 6; cf. Col. I, 16.

[2] Col. II, 3; 1 Cor. IV, 5.

[3] Gal. IV, 4; Rom. VIII, 3, 32.

[4] Phil. II, 7; 1 Tim. I, 15.

[5] Éph. V, 2; Tite II, 14; Rom. VIII, 3, 32; 1 Tim. II, 6.

[6] Col. I, 13, 20; 2 Cor. V, 19; 1 Tim. II, 3; Tite I, 3; 1 Tim. I, 1.

[7] Éph. V, 23; Phil. III, 20; Tite II, 13.

[8] Rom. I, 1; XV, 16; 2 Cor. XI, 7; Rom. XV, 19; 1 Cor. IX, 12, 18; Gal. I, 7; 1 Cor. III, 5; 2 Cor. III, 6; IV, 1; V, 18; XI, 23; Éph. III, 7; Col. I, 7, 23; 1 Thess. III, 12; 1 Tim. I, 12; 1 Cor. XIV, 36; 2 Cor. II, 17; Col. III, 16 etc.

génération, qui est une nouvelle création, est attribuée tantôt à Dieu, tantôt à Jésus-Christ. Ses effets sont également désignés par : Vivre pour Dieu et le Seigneur[1]. — L'Église est appelée l'Église de Dieu et de Jésus-Christ, elle est remplie de leur plénitude; Jésus-Christ lui communique les charismes aussi bien que Dieu et l'Esprit[2]. Le royaume est le royaume de Dieu et de Jésus-Christ[3]. La résurrection des morts est attribuée à Dieu et au Seigneur[4]. Dieu jugera au dernier jour, Jésus-Christ également[5]. — Quant à la glorification du Christ, elle est à la fois un fait où l'activité de Dieu semble dominer, mais où cependant la liberté du Christ est affirmée[6]. Enfin, nous trouvons les termes de: «avoir l'esprit de Dieu,» «l'esprit du Christ,» termes qui sont tous analogues, comme dit M. Reuss[7].

Jésus-Christ est toujours placé à côté de Dieu considéré comme la source de la grâce et de la paix qui doivent remplir le cœur des chrétiens[8]. Il est, en dernier lieu, l'objet des prières, des hommages et des adorations des hommes et des anges aussi bien que Dieu lui-même[9].

---

[1] 2 Cor.V, 17; Gal.VI, 15; Éph. II, 10; Col. III, 10; Rom. XIII, 14; Gal. III, 27; Rom.VI, 11; Gal. II, 19; Rom. XIV, 8; 2 Cor.V, 15.

[2] 1 Cor. XV, 9; VII, 7; XII, 6; Éph. III, 7.

[3] Éph.V, 5.

[4] 1 Cor.VI, 14; 2 Cor. I, 9; Rom.VIII, 11.

[5] Rom. II, 2, 3; Col. I, 22; Éph.V, 27; 2 Thess. I, 5; Rom. III, 6; 1 Cor.V, 13; 2 Tim. IV, 1.

[6] Phil. II, 9; 1 Cor. XV, 27; Éph. I, 22.

[7] Ouvr. cité, II, 131; Rom.VIII, 9, 10

[8] Voy. en général les salutations de l'apôtre dans presque toutes les épîtres.

[9] Phil. II, 11; 1 Cor. I, 2.

§ 14.

D'après ce parallèle, on voit facilement que l'activité de Dieu et celle du Christ se supposent, s'appellent, marchent de front et se confondent. Les personnes doivent être par conséquent d'une seule et même essence, car les mêmes attributs supposent la même force, la même vertu intérieure. — Il y a différence entre eux, ils se distinguent l'un de l'autre; mais il y a rapport mutuel entre eux, et ils sont unis éternellement par l'amour[1]. La pensée de l'un sonde complétement toutes les profondeurs de la pensée de l'autre[2]. — « La volonté des deux personnes, dit très-bien M. Reuss, avec sa sagacité et sa pénétration ordinaires, s'est rencontrée dans la poursuite d'un but commun; la liberté de l'un n'a pas reçu d'atteinte de l'autorité de l'autre; au contraire, c'est le même sentiment d'amour qui a dicté à tous deux la part qu'ils ont prise dans l'œuvre du salut[3]. »

§ 15.

On s'appuie encore quelquefois sur la différence des titres donnés à Dieu et au Christ pour en conclure à une subordination essentielle du Fils. Mais cette différence n'est pas telle qu'on la signale. — On dit : Dieu est toujours appelé *Θεὸς* (Dieu), tandis que le Christ n'est que *Κύριος* (Seigneur). — Admettons qu'il en soit ainsi, il ne sera pas démontré par là qu'il y a inégalité de nature entre les sujets. Nous aurons des termes pour dis-

[1] Rom. VIII, 32 ; Éph. II, 7 ; Rom. VIII, 39.
[2] 1 Cor. II, 10, 16.
[3] Ouvr. cité, vol. II, 82.

tinguer deux personnes qui ne doivent pas être confondues, voilà tout. Mais cette distinction que l'on veut établir n'est pas absolue. Dieu est appelé en plusieurs endroits *Κύριος* (Seigneur)[1], et Jésus-Chist a le nom de *Θεὸς* (Dieu). Cette dernière dénomination étant contestée, il s'agit de l'examiner.

§ 16.

Disons d'abord que quand même l'apôtre ne donnerait pas au Christ le titre de Dieu, il lui reviendrait nécessairement en vertu de sa nature et de sa dignité parfaitement divines. « Ce qui importe, ce n'est pas le mot, c'est la chose, » comme dit M. Bonifas. — On cite plusieurs versets (Tit. I, 3; II, 10; III, 4) où l'on croit rencontrer le nom de Dieu attribué à Jésus-Christ[2], mais c'est sans raison probante à notre avis. — Un autre passage de la même épître (Tit. II, 13) peut mieux être justifié. Grammaticalement, on a le droit de rapporter l'expression de « grand Dieu » à Jésus-Christ, comme étant placée en apposition à celle de « Sauveur Jésus-Christ. » — Quant à Tim. III, 16, la leçon est très-douteuse; d'après les plus grandes probabilités et l'autorité de nombreux et anciens manuscrits, il faut lire non pas *θεὸς*, mais simplement *ὅς*. Toutefois nous arrivons maintenant à un dernier passage, qui nous paraît décisif. Il se trouve précisément dans l'une des épîtres que

---

[1] Rom. XI, 24; XIV, 11.

[2] Le journal de Tholuck, par exemple (*Litterarischer Anzeiger*, 1837, n° 4) montre une grande érudition dans l'exégèse de ces passages pour arriver à des résultats positifs. Mais ses preuves trop subtiles et trop recherchées sont peu convaincantes.

l'école de Tubingue n'a pas réduites en poussière sous le marteau de sa critique, dans l'épître aux Romains[1]. La proposition peut être construite de trois manières différentes[2], mais nous croyons plus naturel de la rapporter tout entière à Jésus-Ghrist. —L'apôtre avait considéré le côté humain du Messie; il devait ensuite tout naturellement parler de son côté supérieur et divin. De plus, en rapportant le mot de Θεὸς à Dieu, l'on vient se heurter à des difficultés philologiques que l'on ne peut aisément éluder[3]. — Il y a enfin une dernière considération que nous voulons faire valoir. Saint Paul ne place jamais de doxologie dans ses lettres, avant d'avoir préalablement parlé de Dieu, auquel il veut l'adresser (Rom. I, 25; Gal. I, 5; 2 Tim. IV, 18), ou sans y ajouter une particule adversative (Phil. IV, 20; 1 Tim. I, 17). Nous n'avons donc pas ici de doxologie, mais une simple affirmation de l'élément divin en Jésus-Christ. Aussi Θεὸς doit-il être rapporté à Jésus-Christ. —On ne comprendrait pas d'ailleurs pourquoi l'apôtre placerait ici une doxologie. Son âme est remplie d'une profonde

---

[1] Rom. IX, 5.

[2] On peut placer la virgule après le mot σάρκα, et rapporter tout ce qui suit à Jésus-Christ. Si, au contraire, nous mettons un point au lieu d'une virgule, la formule ὁ ὢν ἐπὶ πάντων formera une doxologie adressée à Dieu le Père (construction d'Érasme). Enfin, si nous plaçons un point après les mots ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, que l'on rapporte à Jésus-Christ, le reste de la proposition ne s'applique plus qu'à Dieu seul.

[3] Si l'adjectif verbal εὐλογητὸς désigne ici la présence d'une doxologie, il doit ou bien précéder le mot Θεὸς si le verbe ἐστί est sous-entendu (2 Cor. I, 3), ou bien le suivre, si le verbe est exprimé (Rom I, 2). Or ici le verbe doit être suppléé par la pensée, et cependant εὐλογητὸς se trouve placé après Θεὸς.

tristesse à la vue de l'incrédulité des Juifs. Il ne pourrait pas, par une transition brusque et soudaine, donner place dans son cœur à un sentiment de joie et rendre grâces à Dieu. Il est bien plus naturel et plus conforme à l'enchaînement des idées d'admettre que saint Paul, après avoir parlé du caractère humain du Christ, s'applique ensuite à relever son origine divine et surhumaine. N'est-ce pas pour les Juifs un privilége bien grand que celui qui est Dieu béni éternellement soit sorti de leur sein?

Mais une remarque importante à faire, c'est que Jésus n'est pas ici appelé ὁ Θεὸς (*le Dieu*) mais simplement Θεὸς (*Dieu*). — Jésus-Christ n'est pas l'absolu, — Dieu seul qui est son Père possède l'absoluité. Mais il est Dieu, égal à son Père par sa nature, différent de lui quant à sa personne. Comme l'enfant participe à la nature de son père et lui est égal de ce côté, de même le Fils de Dieu doit de toute nécessité avoir l'égalité d'essence avec celui dont il est issu. La différence ne peut exister que dans les rapports de personne et de succession, et si notre apôtre parle d'une supériorité du Père sur le Fils, ce ne peut être que sous le rapport de son absoluité.

§ 17.

Nous sommes arrivé à la fin de notre travail. — Loin de nous la vaine prétention de croire que les résultats auxquels nous avons abouti soient à l'abri de la critique! — En pareille matière il faut de la circonspection. Aussi est-ce avec sincérité et humilité, en faisant taire le plus possible toute préoccupation dogmatique, que nous avons cherché à interpréter fidèlement la pensée du

grand apôtre. Nous avons fait nos efforts pour ne pas préjuger et surtout pour ne pas sacrifier le fond et le principal au secondaire et au détail. — Les conclusions auxquelles nous sommes ainsi arrivé rencontreront peut-être bien des contradictions. — D'un côté nous verrons sans doute, forte de son passé et de son autorité séculaire, majestueusement se lever la dogmatique traditionnelle et nous dire : « Pourquoi n'êtes-vous pas resté complétement fidèle à ma doctrine et à mes enseignements? » — Nous lui répondrons : « Nous vous respectons, nous vous aimons de tout notre cœur; mais avez-vous toujours bien compris la pensée des écrivains sacrés, et ne l'avez-vous pas bien souvent dépassée? N'est-ce pas notre devoir en même temps que notre bon droit de chercher à mieux saisir la vérité immuable et éternelle de l'enseignement évangélique? » — D'un autre côté la critique, hardie et aventureuse, viendra couverte du manteau de la science et armée du glaive de l'érudition. Elle nous reprochera de ne pas l'avoir suivie sur les sentiers faciles qu'elle se trace à travers la forêt vierge des croyances traditionnelles. — Nous l'écouterons, mais nous lui dirons que sa méthode est souvent arbitraire, ses conclusions trop peu mesurées et trop tranchantes. — Respect pour tous, amour pour tous, — mais avant tout fidélité et attachement à la conscience et à la vérité divine renfermée dans l'Évangile, — telle a été et telle sera toujours notre devise. Que Dieu daigne bénir ces pages et nous faire toujours mieux comprendre sa vérité, *contre laquelle nous ne pouvons rien.*

THÈSES.

*
* *

Il n'y a pas entre les diverses épîtres de saint Paul les différences christologiques que Baur y a trouvées. Il y a développement, mais nullement contradiction; et rien dans ce fait ne doit surprendre, si l'on considère les différences de temps, de lieux, de circonstances et de personnes où l'apôtre a pu et dû se trouver.

*
* *

La préexistence de Jésus-Christ est enseignée, soit indirectement, soit directement, dans toutes les épîtres.

*
* *

Cette préexistence n'est pas idéale, mais personnelle.

*
* *

Le Christ préexistant est une personne divine.

*
* *

Il a précédé la création de l'univers, dont il est l'auteur.

*
* *

Il a existé éternellement à côté de Dieu comme son image parfaite et le fils de son amour. Toutefois l'enseignement de l'apôtre à ce sujet n'est pas catégorique et formel.

*
* *

Il est égal par son essence à Dieu le Père.

*
* *

Il est différent de lui sous le rapport de la personne. — Dieu a une existence absolue, celle du Christ est dérivée.

Vu par le président de la soutenance.
Strasbourg, le 9 novembre 1866.
ED. REUSS.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 12 novembre 1866.
Le Recteur, A. CHÉRUEL.